MUSEUM LESSIANUM

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

PUBLIÉE TOUS LES MOIS

SOUS LA DIRECTION DE

quelques professeurs de Théologie de la Compagnie de Jésus

A LOUVAIN

TOME 56me — 1929

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
NRT
Alma, California

ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
ÉDITEURS PONTIFICAUX
PARIS — TOURNAI

10013

v. 56
1929

N° 1 1929 Janvier

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

Religion, Christianisme, Catholicisme

Les pages qui vont suivre ont, dans notre pensée, une portée apologétique.

Mais elles ne constituent, ni ne prétendent constituer, une apologétique complète. Il ne s'agit pas de tracer un itinéraire qui mènerait de l'incrédulité à la foi ; nous nous adressons aux fidèles qui croient déjà, et qui veulent se justifier mieux à eux-mêmes l'espérance qui est en eux. Notre but est de montrer progressivement que l'attitude catholique, telle que la définit l'Église, est l'attitude religieuse la plus parfaite, et s'impose. Qu'un tel exposé présente, même pour les non-croyants, une puissance de persuasion considérable, nous en sommes convaincu. Mais ce ne sera là qu'un résultat heureux, rencontré par surcroît.

Voici, pour tracer notre chemin dès le début, la suite de pensées que nous aurons à parcourir, une série de thèses, si l'on veut :

I. *La religion n'est pas une attitude ou un ensemble de démarches, à côté d'autres attitudes ou d'autres démarches : elle est la démarche par excellence, qui fait la valeur de toutes les autres, et qui est le tout de l'homme.*

II. *Le Christianisme n'est pas une religion à côté d'autres religions : il est la religion par excellence, surnaturellement et absolument parfaite.*

III. *Le Catholicisme n'est pas une confession chrétienne à côté d'autres confessions chrétiennes, il est le Christianisme, le seul Christianisme intégral.*

I. — Religion.

Relation de l'homme avec Dieu, a-t-on défini la religion; ou encore: liaison de l'homme avec Dieu; ou encore, ensemble de nos devoirs vis-à-vis de Dieu. Ces définitions sont parfaitement exactes. Il importe de montrer tout ce qu'elles signifient.

Ici, un peu de métaphysique est indispensable. Et d'abord, posons la question dans le vocabulaire convenable, c'est-à-dire en termes d'être. Exprimés de la sorte, l'homme, et toutes les choses qui l'entourent, sont « de l'être ».

« De l'être ». Notion complexe malgré son apparente simplicité : elle inclut deux éléments, et profondément différents: une affirmation et une restriction. « De l'être » signifie, en premier lieu, quelque chose de positif, et, ensuite, une limitation de ce positif, c'est-à-dire une négation. Un tel être est ce qu'il est; mais il n'est cela qu'en n'étant pas le reste; il est comme il est, et, pour cela, il lui est impossible d'être autrement. Il faut donc déclarer de lui, que, en même temps, il est, et il n'est pas, à différents points de vue, certes, mais dans l'unité d'une seule existence concrète.

Cette antithèse interne rend de tels êtres très embarrassants, et *pour l'intelligence*, et *pour eux-mêmes*.

Perplexité intellectuelle d'abord. L'esprit va-t-il affirmer, de ces essences, l'existence; de ces êtres considérés comme possibles, dira-t-il, en plus, qu'ils ont l'être actuel? A n'envisager qu'eux, la question est insoluble: en tant qu'ils sont (ce qu'ils sont), pourquoi ne les déclarerait-on pas existants? Mais, en tant qu'ils ne sont pas (le reste), de quel droit dire qu'ils existent?

C'est ici justement, pensera-t-on peut-être, que la sensation supplée à l'incertitude de l'esprit. Impressionnés de toutes parts par ces réalités qui vibrent et frémissent, qui s'entrechoquent ou qui s'attirent, les sens, eux, sont bientôt fixés. Leurs messages, de tous côtés, assiègent l'intelligence, lui affirmant que les choses

sont, et qu'elles sont même terriblement indéniables. Et l'intelligence n'a plus qu'à enregistrer.

En réalité, la situation est plus difficile. D'abord, les sens n'affirment aucune existence. Ignorant l'être comme être, ils sont incapables d'aucun jugement existentiel proprement dit, et d'aucune vérité d'ordre absolu. Ils éprouvent ce que les choses sont pour eux, et c'est tout. Mais — et c'est ici que se dessine la solution — ils ne sont pas seuls. Dans l'unité du composé humain, ils ne font qu'un avec l'esprit. Dès que, par les sens, l'homme éprouve les contre-coups des agitations cosmiques, l'âme ne peut demeurer inerte. Il faut, et à l'instant, qu'elle agisse, et qu'elle agisse à sa manière : qu'elle connaisse, qu'elle affirme.

Mais la question, pour elle, n'a pas avancé d'un pas. Toutes les ondulations lumineuses du monde, tous les vacarmes, toutes les catastrophes et toutes les sensations, n'empêchent pas « de l'être » d'être, à la fois (ce qu'il est), et de n'être pas (autrement). Coup de tonnerre n'est pas raison. Force peut être d'admettre l'existence de ces êtres paradoxaux et tapageurs ; mais l'esprit, pour y être contraint, n'en sera que moins satisfait.

Il faut même dire davantage : le problème, loin d'être résolu, n'est devenu que plus chargé. Il ne s'agissait d'abord que des êtres sensibles ; voici qu'à l'âme se pose, en plus, la question qu'elle est elle-même pour elle-même. Réagissant à la manière d'un esprit aux excitations sensibles, l'âme a eu, avec et dans la connaissance des objets matériels, la connaissance d'elle-même, en tant qu'elle est affectée par ces objets. De toute nécessité, elle doit, en même temps que l'existence du reste, affirmer la sienne propre.

Mais cette affirmation ne lui est pas pour autant rendue possible. Ne se percevant que comme une manière d'être déterminée et finie, elle ne se perçoit non plus que comme un être aussi susceptible d'être que de n'être pas. La force, encore une fois, fût-elle irrésistible, n'est pas le droit. Tous les êtres finis, elle y comprise, qu'on les perçoive ou non, demeurent aussi essentiellement caducs

en eux-mêmes. Le seul changement, quand ils se manifestent indiscutablement à nous, est que le problème de leur existence passe, de l'ordre du possible, à l'ordre du réel et de l'inévitable.

Que peut faire l'esprit, ainsi acculé ? S'incliner devant le fait accompli, et prendre acte, aveuglément? Impossible. Une machine à enregistrer peut être docile de la sorte. L'esprit, lui, a ses irréductibles exigences. Son acte d'intelligence, il ne peut le réaliser que comme intelligible ; il se briserait lui-même, ce qui, au reste, est encore impossible, à vouloir constater, en raison, du pur irrationnel. Les faits ont beau être des faits, ils ne se constatent qu'en un acte de pensée, et force est, à un acte de pensée, d'être pensable.

Tout comme, d'ailleurs, il est nécessaire à tout être, s'il veut exister, de réaliser tout ce qui est nécessaire pour exister. Or, nous venons de le voir, l'être fini est destitué de ce don capital. Être et négation d'être, il offre prise, également, au néant et à la réalité. Sa place, à ne considérer que lui, est aux confins de l'existence et du rien, dans la simple région des possibles.

Bref, avec du fini seul, il n'y a moyen de réaliser, ni l'acte de penser, ni l'acte d'être.

Et la conclusion s'impose, inévitable : tout acte de penser, comme tout acte d'exister, doit porter, au moins d'une certaine façon, sur du non-fini, sur de l'infini, sous peine de sombrer ou dans l'impensable, ou dans l'inexistant.

Ainsi apparaît Dieu, dans le réel comme dans l'intelligible. De quelle façon précise, nous l'examinerons dans un instant. Provisoirement, nos formules approximatives suffisent ; le plus pressant est de constater qu'il s'agit bien de Dieu.

Qu'est-ce en effet que l'être infini, sinon celui qui se définit par la notion d'être, employée sans restriction ; celui dont l'essence, par conséquent, est la pure existence ; celui, enfin, qui, partant, ne peut pas ne pas exister? Nécessaire, Acte pur, Être, tout cela pour lui ne fait qu'un, et cette accumulation d'attributs, éclatant tous ensemble, est la description de Dieu.

L'Être nécessaire, venons-nous de dire. Cela demande encore un instant de réflexion. Notons donc que la nécessité seule satisfait l'intelligence : tout assentiment est précaire, tant qu'il n'est pas nécessité par l'évidence; et cette nécessité de l'évidence, tant qu'elle n'est que la contrainte subjective déterminée par une constatation, n'est pas encore intelligible. Un fait, même indéniable, est un problème et un aiguillon : tant qu'il n'est pas relié nécessairement à une explication censée elle-même nécessaire, il n'a de valeur spéculative que celle d'un coup de fouet. Qu'est-il en effet, sinon ce qui aurait pu ne pas être? D'où vient alors son audace d'exister? D'autres faits, qui l'ont poussé sur la scène? Mais eux, s'ils n'ont pas en eux-mêmes leur raison d'être nécessaire, sur quoi tiennent-ils, sinon sur rien? Tous ces rapports qui relient entre elles tant d'inconsistances, ne sont, si solides qu'on les imagine, que des nécessités hypothétiques et, par conséquent, contingentes. Bref, à eux seuls, ils ne comportent pas d'explication réelle, parce qu'ils auraient pu être autrement. Reste donc que, en dernière analyse, l'être absolument nécessaire, seul, puisse être affirmé en toute sécurité. Or Dieu seul, l'Être qui est, est l'être nécessaire. Il faut donc que l'acte de connaître ait *quelque rapport avec lui;* autrement, il ne s'accrocherait qu'à du branlant, et devrait se défier de lui-même.

* * *

Rapport avec Dieu, disons-nous. Le moment est venu de déclarer quel est ce rapport, et de quelle manière l'acte de penser et l'acte d'être doivent porter « en quelque façon » sur Dieu.

La première évidence qui jaillit est que Dieu, en lui-même, est hors de portée pour toutes nos facultés naturelles. Ni en entier, ni partiellement — à supposer que partiellement ait un sens, quand il s'agit de lui — il ne peut être ni contenu, ni compris, ni exprimé en aucun esprit fini, fût-il le plus lumineux des séraphins. Du coup, en effet, il serait rapetissé à la mesure

étroite de son contenant, et il ne serait plus Dieu. Dire qu'il est proportionné à nos capacités, c'est le considérer comme relatif à nous, et non plus comme l'Absolu.

Pas plus que dans l'esprit, et même moins encore, Dieu ne peut être contenu dans les choses. L'identifier, en quelque façon que ce soit, à n'importe quel objet fini, serait lui donner des bornes.

Inutile d'insister, pensons-nous : la chose est trop évidente, et d'ailleurs nous y reviendrons. La nécessité même de Dieu empêche de l'égaler en quelque façon que ce soit à notre être contingent. Il est nécessaire en tout, en tout être comme en tout acte spirituel ; il est plus intérieurement indispensable que l'existence même des choses. Mais cela même qui le rend nécessaire, c'est-à-dire la pureté absolue de son acte total d'exister, le fait sans commune mesure avec tout ce que nous pouvons être, et le met hors d'atteinte de nos derniers efforts. Ame de notre âme, être de notre être et acte de nos actes, il demeure à une infinie distance de notre réalité et de nos conceptions.

Le paradoxe que constitue notre être se retrouve donc dans nos relations avec l'Etre absolu. Nous sommes, mais, en même temps, étant finis, nous ne sommes pas (le reste) ; de même Dieu est en nous, parce qu'il est l'unique fondement de l'être ; mais en même temps, et par son absoluité même, il échappe totalement à nos prises. Il nous est donc *immanent,* parce que nous sommes de l'être — et *transcendant* parce qu'il est l'Etre. *Interior intimo nostro et superior summo nostro.*

Cette relation envers Dieu, de notre être et de tout être, est la religion ; mais la religion en tant qu'elle imprègne la substance de notre être, avant de régler nos démarches ; la religion à l'état naissant, si l'on peut ainsi dire. Il importe donc de bien considérer cette relation. Quelques instants encore, il nous faudra prolonger notre marche en terrain métaphysique : sentiers durs, mais de roc ; et qui vont nous mener devant de larges horizons.

* * *

La relation qui nous unit à Dieu n'est pas une relation ordinaire.

Les relations ordinaires sont la chose du monde la plus inconsistante. Comme la philosophie l'explique, ces *esse ad*, dont nous faisons l'expérience à tout instant, ne sont que des accidents, et même les plus superficiels des accidents. On dirait qu'ils résident plutôt entre les substances qu'ils relient, que dans les substances mêmes ; car ils ne leur ajoutent rien d'intrinsèque. Qu'ils viennent ou s'en aillent, celles-ci en sont si peu affectées, que personne, à ne regarder qu'elles, ne s'apercevra de rien.

Il y a bien assurément certaines relations moins inoffensives que les autres. Par exemple : les relations qui rattachent les unes aux autres toutes les parties de l'univers, et qui constituent entre elles mille séries entrecroisées de dépendances réciproques, si nombreuses que chaque chose, serrée de toutes parts, se trouve déterminée par le reste. Ou encore : les relations qui relient entre eux les membres d'un organisme et les rendent solidaires les uns des autres. Relations qui tirent à conséquence celles-ci. Mais, qu'on le remarque : si la chaîne se fait plus solide, la distance des objets qu'elle rejoint tend à disparaître, et par conséquent, la chaîne aussi. Entre les parties d'un tout, et, plus encore, entre les organes d'un corps, la distinction est moins radicale qu'entre des objets séparés : elle va même vers l'unité, et, les deux termes de la relation cessant, pour autant, d'être deux, la relation elle-même perd en réalité ce qu'elle gagne en intensité.

Il n'en va pas ainsi de notre relation avec Dieu.

Relation réelle, au plus haut chef : elle exprime, en nous, ce qui nous fait être.

Relation indestructible : Dieu sera toujours un autre, et, devant lui, notre être demeurera toujours un *esse ad*.

Relation totale, aussi, en ce sens qu'elle affecte, non quelque modalité de notre être, mais absolument tout ce que nous sommes.

Bref, relation tellement essentielle, et qui fait tellement corps avec notre réalité, qu'on ose à peine l'appeler un accident. Elle est en nous, c'est vrai ; mais nous sommes par elle, ou plutôt par ce qui la met en nous. On fausserait toutes les perspectives en l'assimilant à une sorte de qualité ou de quantité adventice, qui n'aurait, par rapport à notre substance, qu'une réalité secondaire. Assurément, il suffirait de supprimer notre être, pour la supprimer du même coup : *accessorium sequitur principale.* Mais par contre, sans ce rapport envers Dieu, notre être serait inexistant, impossible et absurde.

Qu'on n'imagine donc pas une sorte de crochet, soudé dans une pierre déjà toute taillée, pour la hisser sur quelque faîte. Qu'on songe plutôt à cet autre lien, caché, qui tire toute la pierre en chacun de ses grains vers le centre de la terre ; ou plutôt encore, à la solidité même qui tient ensemble le bloc de pierre ; ou, encore mieux, à la réalité même de la pierre, à son être. Mais non : c'est encore trop peu : qu'on pense à cela même qui fait que l'être de la pierre, ce misérable être limité et, de toutes parts, pénétré de néant, est cependant un être existant.

Relation constitutive, si l'on peut ainsi dire, et non adventice.

Relation substantielle même, en ce sens qu'elle est notre substance même, considérée, non en elle-même sans doute, mais — plus fort encore — en cela qui la fait être, et être elle-même.

« *Esse ad* », pour nous, comme pour tout être fini, « être vers », c'est être.

* * *

Telle est la religion, considérée dans la substance même des choses. Reste à la voir monter de ce fond intérieur, et modeler les activités. Du point de vue où nous sommes parvenus, on peut voir, surgissant de tout l'univers, ce qui, émanant d'un cœur humain, s'appelle religion dans le langage des hommes.

Pour faire cette transition de l'aspect ontologique du problème vers son aspect moral, reprenons la dernière formule à laquelle nous

sommes arrivés. Etre, c'est être par Dieu, et c'est être pure relation vers Dieu.

Quelle vue immense, et que l'air est transparent ! Tout l'univers est là, et il n'est qu'un acte d'obéissance. Toutes les choses, et en toute leur profondeur, ne sont qu'une conformité à un vouloir divin. L'œil voit les cieux roulant leurs nuages, et la terre se couvrant de végétations, et les étoiles dans les espaces, et, sur les fétus de pailles, les insectes qui grimpent. Mais tout cela n'a de réalité qu'en vertu d'une volonté divine. Sans elle, tout s'effondrerait en vaines apparences, ou plutôt en rien, et la solidité du monde est faite tout entière, depuis des siècles, par la parole qui a commandé.

Tout être, et par toute sa structure, est une soumission illimitée. Il est créé, c'est-à-dire que son existence même, étant une relation, est une dépendance et un hommage. L'univers n'est que culte et religion.

Cet hommage, en tout, se confond avec l'être même. Aussi varie-t-il d'être à être, en fonction de l'être. Chez les êtres dépourvus de raison, il est une simple relation ontologique. Chez l'homme, qui est doué d'intelligence et de volonté, il doit être conscient et libre. En plus, puisque l'homme n'est pas un pur esprit, cette référence à Dieu devra s'incarner en quelques actes extérieurs. Il faudra aussi, parce que l'homme est un être sociable, que ces actes aient un élément collectif.

Ainsi s'affirme en nous la religion, au sens ordinaire du mot : une attitude d'âme avec des démonstrations extérieures et publiques. Mais, remarquons-le bien, ce sens ordinaire risque de rapetisser la signification réelle. La religion n'est pas seulement un phénomène humain : elle n'est que l'expression nouvelle, infiniment plus élevée, que prend en nous une manière d'être qui est, nécessairement, la manière d'être de toutes choses. Aussi, les différents aspects qu'elle prend en nous sont-ils en continuité avec la constitution de l'univers.

* * *

Voyons d'abord les choses du point de vue *statique*.

Exister est un acte d'obéissance. Nous ne sommes qu'une soumission qui a pris corps. Le mode d'action que nous dicte notre manière d'être est donc une obéissance illimitée.

Sans doute, il faut certains actes qui expriment plus particulièrement et plus nettement notre dépendance ontologique. Mais la religion ne se limite pas à ces quelques démarches : on la blesserait à mort en l'équarrissant de la sorte. Son essence tient à la fois, et de l'immensité d'indigence dont elle part, et de l'immensité d'existence à laquelle elle nous rapporte, et, par tout, elle réclame d'être sans bornes.

Qu'on ne la prenne donc pas pour une démarche semblable aux autres, ou un peu meilleure, mais du même ordre. Elle est à part; elle est, peut-on dire, *la démarche*, l'acte par excellence, et en elle seule s'exprime l'essence de notre être.

Aussi, peut-elle, et elle seule, être l'inspiratrice et le soutien de toutes les autres démarches, tant ce qui fait d'elle l'unique nécessaire la fait aussi naturelle : religion naturelle dans toute la magnifique portée du terme. Puisque, en son origine, elle s'identifie avec notre être, elle doit coïncider, en tout son déploiement, avec toute l'expansion que prend l'activité de notre être. Rien n'est simple, comme servir Dieu. Soyons seulement ce que nous sommes, tout ce que sommes et rien que ce que nous sommes; mais soyons-le joyeusement, fièrement, ardemment, parce que ainsi il a plu au Seigneur; et, en remplissant comme une consigne sacrée notre rôle prosaïque d'animaux raisonnables, nous servirons le Seigneur de tout notre cœur et de toute notre âme, de même que, bon gré, mal gré, par tout notre être, nous lui obéissons.

Exister est notre premier culte. Dès lors, notre existence entière peut être une religion. Les montagnes honorent Dieu, rien qu'en étant montagnes, par la puissante poussée de leurs sommets; les océans le célèbrent, rien qu'en étant océans, par

l'infinité plane de leur interminable docilité. Nous aussi, nous pouvons le louer de toute notre substance, de nos muscles et de nos os, en acceptant notre être, en le voulant, en l'aimant, parce qu'il est à Dieu, et que Dieu l'a fait nôtre.

Acceptation donc et aussi reconnaissance. Nous, et l'univers entier, ne sommes qu'un être.

Mais appartenance aussi et respect. La terre que Moïse foulait était sainte, à cause de la présence de Jahvé dans le buisson. Ainsi, toutes proportions gardées, en va-t-il de l'univers. Tout est à Dieu, et tout est sacré en vertu d'une telle relation. Tout est par Dieu, et le modelé des choses n'est que l'empreinte du contact créateur. Respect donc, et respect universel, pour l'immense sanctuaire. Devant tout, notre attitude peut être une religieuse attention. *Revereri quantulamcumque rationem entis*. Vénération, même pour les infiniment petits. Tout est auguste, non seulement à cause des magnificences que le regard découvre, jusque sur les ailes des mouches et dans les gouttes de rosée ; tout est auguste, à cause des merveilles de structure qu'après des siècles l'intelligence commence à peine à découvrir dans les organismes et même dans les minéraux; mais surtout, tout est auguste, parce que tout est le service inconditionné que rendent, au créateur, les créatures.

Mais respect surtout pour nous. Et cela, non d'abord parce que nous nous touchons de plus près; mais surtout parce que, possédant l'être d'une façon plus parfaite, nous sommes devant nous, en présence d'une plus pleine appartenance à Dieu.

* * *

La religion est le tout de l'homme. Mais ce point de vue *statique* ne suffit pas. L'attitude religieuse, si elle veut nous prendre tout entiers, et l'univers en plus, ne se limite pas en elle-même, elle s'affirme comme une tendance, et c'est cet élément *dynamique*, que nous voudrions considérer maintenant. Lui aussi,

comme l'obéissance et le respect, nous prend tout entiers, et l'univers par surcroît.

On est souvent trompé par l'imagination, quand on se fait une idée des êtres finis. On se les représente volontiers comme de petits princes en leurs petits manoirs; réalités bornées sans doute, mais bornées seulement à l'extérieur; au reste, maîtres et seigneurs absolus en leurs minuscules en-soi. Illusion. C'est au dedans surtout qu'ils demeurent inachevés. Manquant, par eux-mêmes, de ce qui les rend possibles et pensables, ils sont constitués par une indigence. Indigence si radicale, qu'il n'y en a pas de semblable : ils ont besoin, non de nourriture extérieure ou de complément extrinsèque, mais d'un principe qui les différencie absolument du néant.

Exister, pour eux qui ne sont pas nécessaires, n'est qu'un emprunt; et tenir à leur réalité est donc, et en premier lieu, tenir à la cause de celle-ci. Aussi, de tout le poids de leur être, les choses sont-elles tirées vers la cause première; et toute leur activité, ne tendant et ne pouvant tendre qu'à de l'être, les pousse, sans qu'elles le sachent, vers Celui qui est. *Omnia tendunt Deo assimilari.*

Exister est un appel. L'univers n'est qu'un champ d'épis, dressés drus vers le ciel. Et l'homme traverse le champ, destiné à traduire, en une hymne volontaire, ce qui, dans les choses, n'est qu'une relativité de nature.

Car l'homme lui-même est un emprunt; exister, pour lui, c'est recevoir; agir doit donc être un appel. *Irrequietum est cor nostrum.* La substance de notre être est un manque d'équilibre. Celui qui est l'âme de notre âme, et la raison d'être de notre être, est aussi absolument supérieur à nous, et c'est donc en une totale référence de tout notre être à ce transcendant, en une radicale aspiration vers cet unique principe de tout nous-même, que doit s'exprimer notre adhérence à notre être.

Notre moi, cet élément le plus intérieur de notre être, et qui fait notre personnalité, n'échappe pas à la loi commune. S'il se

connaît, s'il se possède ainsi en se réfléchissant sur lui-même, ce qu'il tient en se saisissant de la sorte, c'est un ressort bandé, prêt à se détendre vers l'infini.

On pourrait s'y prendre de plusieurs manières, pour faire voir, dans la conscience des hommes, une indigence plus complète et une tendance plus vive que dans le reste des choses. Pour mieux rester dans la ligne de nos recherches, et ne pas allonger sans fin notre exposé, nous ferons porter ici notre examen sur l'*acte de connaître* et sur lui seul.

* * *

Connaître, disions-nous au début de ces pages, c'est être en quête d'une explication dernière, absolument valable. C'est pourquoi, chassée d'être fini en être fini, la faculté de connaître est forcée de se tourner vers l'Etre infini. Mais, ajoutions-nous, cette explication dernière demeure insaisissable. Par la splendeur de sa lumière, le pur intelligible aveugle nos yeux de nocturnes ; nous ne pouvons pas fixer le soleil, mais seulement ses reflets sur les choses.

Poursuivons à présent notre route. Reste à voir de quelle manière se fait, par rapport à l'intelligible suprême lui-même, l'acte suprême de l'intelligence. Dès le début, avons-nous vu, l'acte d'intelligence est fait d'aspiration : déclanché par une aspiration vers l'intelligible, il se développe, d'intellection en intellection, d'insuffisance en insuffisance, en une perpétuelle aspiration vers l'intelligible. Or, à mesure qu'elle avance et qu'elle se dégage des satisfactions trop faciles de la sensibilité et des contingences matérielles, l'aspiration s'épure et s'avive. A son dernier stade elle n'est plus, dirait-on, que le frémissement du désir.

Comment pouvons-nous connaître Dieu ? Comment pouvons nous connaître ce qui nous rend le reste connaissable ? A cette question, on peut s'y attendre, la réponse est double et antinomique : l'opposition dont est fait notre être fini se traduit dans la

relation de notre intelligence avec la lumière première, comme elle se trahit en nos autres relations envers Dieu. Immanent et transcendant à notre être, Dieu l'est aussi à notre connaissance.

Voyons d'abord l'aspect positif : en quelle mesure Dieu est-il en notre connaissance? Dieu, disions-nous dans les pages qui précèdent, parce qu'il est le seul Nécessaire, le seul par soi, *a se*, est aussi le seul qui soit intelligible par soi, et qui n'ait pas besoin d'explication ultérieure. Il faut donc que toute intellection porte, en fin de compte, sur cet intelligible premier (premier *quoad se, absolute*), de même que, en définitive, tout acte de volonté doit se référer à cette unique fin dernière. Le reste n'ayant de sens, ni de valeur, que par celui qui est nécessaire, il s'ensuit que cet inévitable est nécessairement intelligé, de quelque façon, en toute intellection, de même qu'il est voulu, en quelque manière, par toute volition.

Aussi bien, que pouvons-nous connaître, sinon ses images? Toutes les choses qui nous entourent, et l'activité même de l'esprit, sont de l'être, et rien que de l'être. D'autre part, lui est l'Etre pur, l'Etre sans restriction. Donc, être, exister, c'est lui ressembler. Ressemblance aussi imparfaite qu'on voudra, plus imparfaite même qu'on ne peut dire. Mais ressemblance quand même, et, en un certain sens, ressemblance plus complète qu'aucune autre. Par tout ce qu'ils sont, par toute leur substance, par tous leurs aspects, par tous leurs mouvements, les êtres finis ne sont que de l'être ; autant il leur est nécessaire, pour exister, d'être, autant leur est-il nécessaire de ressembler au Nécessaire par qui ils sont. Les êtres finis ne sont pas plus des monades dans l'ordre de l'intellection que dans l'ordre de l'être : leur explication et leur signification dernières sont dérivées d'un autre, et c'est vers cet autre, vers cet unique principe de toutes choses, bien plus que vers leur indigente réalité, qu'ils ont mission d'orienter notre esprit.

Notre intelligence n'est donc entourée que d'indices, et chacun de ses actes, d'une certaine manière, lui apprend quelque chose

sur Dieu. On peut donc dire que l'Infini, immense en nous, selon nos pauvres ressources, comme, en lui-même, il l'est absolument, occupe, à sa façon transcendante, tout le champ du savoir, de telle sorte qu'il est, pour autant, le plus connu des objets connus. Les êtres finis, eux, sont connus de façon toute finie : leurs limites les excluent les uns des autres, et l'on ne pense à l'un qu'en oubliant en proportion le reste. Dieu, lui, quoi qu'on pense, et par tout ce qu'on pense, est, en quelque façon, toujours présent à notre esprit.

Mais, tout de suite, il faut ajouter la contre-partie. Devant l'intelligible suprême, si nous pouvons balbutier bien des choses, nous devons aussi nous taire; car, en vérité, ce que nous savons équivaut à rien. Le plus connu des êtres est aussi le moins connu ; et toujours pour la même raison : l'infinie pureté de son Etre, qui fait, de tout acte d'exister, une image de son essence, fait aussi que cette image n'a, avec lui, aucun trait véritablement commun. Nous n'atteignons que du fini, et lui est l'infini, en toute limpidité et simplicité.

Essaierons-nous, alors, de le représenter, vaille que vaille, par des traits empruntés aux êtres finis. Impossible. Un tel procédé peut se défendre quand il ne s'agit que d'êtres finis. Les couleurs, par exemple, un aveugle peut s'en faire quelque idée en s'aidant de ses autres sensations : il mettra ensemble la notion d'impression sensible, de ligne droite, de propagation, etc., et il se fera une optique, incomplète assurément, mais, au demeurant, parfaitement objective. Mais, pour représenter Dieu, quels traits choisir dans ce qui n'est que du fini?

Il y a bien, c'est évident, parmi nos connaissances, des concepts plus éthérés que les autres. Certains même, les plus élevés, n'incluent, par eux-mêmes, aucune imperfection essentielle : ceux, par exemple, de volonté, d'intelligence, d'être surtout. Mais il suffit de les examiner d'un peu près, pour constater que, tels qu'ils figurent en notre connaissance, ils ne représentent que la façon humaine de penser et d'exister, c'est-à-dire le niveau humain et fini de ces perfections en elles-mêmes illimitées.

Eh bien ! on les corrigera donc, on les purifiera de toute déficience ! — Impossible encore. Ils n'auraient plus leur sens humain, et, pour notre intelligence d'homme, n'auraient plus de signification. Le langage, ici, peut décevoir : on a forgé des expressions pour désigner ces concepts, en tant qu'ils s'appliquent à Dieu ; on dit : l'être même, la bonté subsistante, et ainsi de suite. Mais, qu'on le remarque bien, le concept n'est pas, pour autant, élevé au niveau nécessaire. L'opération est indiquée, commencée même, mais non effectuée, et jamais nous ne pourrons concevoir parfaitement ce que peut être un être qui n'est qu'être, et une bonté qui s'identifie si totalement à elle-même, qu'elle est, en même temps, intelligence, nécessité, justice, et tous les attributs divins.

Que faire alors, devant cet inconcevable ? L'ignorer ? Attitude intenable : l'acte de connaître n'est qu'une relation à lui, et il n'atteint que des images de lui : comment pourrait-il se désintéresser de lui ? Va-t-on alors s'enhardir à le traiter comme un objet connu ? Inutile d'essayer : on le mettrait ainsi dans l'ordre des choses finies qui se mesurent à notre aune, et cet anthropomorphisme contredit autant son essence, que l'agnosticisme, cet autre terme de l'alternative, répugne à la nature de l'esprit. Ni dans l'abstention, ni dans l'activité, il n'y a de repos pour l'intelligence. *Irrequietum...*

Reste donc à se passer de repos ; et à connaître sans connaître. Nous voulons dire que, devant Dieu, la seule attitude valable est d'affirmer les plus hautes perfections que nous puissions concevoir, mais en ajoutant, tout de suite, qu'il n'est pas cela, ou plutôt qu'il l'est, mais autrement, mieux, infiniment mieux, d'une façon plus pure et plus éclatante, que nous voilent, en nos notions même les plus nobles, des ombres que nous ne parvenons pas à dissiper. On accumulera donc toutes les grandeurs possibles, on les intensifiera de toutes ses forces, et, en même temps, on les déclarera trop légères. Devant Dieu, ces victimes couronnées de fleurs n'auront été amenées que pour être sacrifiées, et l'intelligence ne pensera que pour s'avouer insuffisante, elle et toutes ses notions.

Mais ce renoncement à comprendre, terme dernier de l'intellection, est aussi l'intellection suprême. Témoignage rendu à la grandeur de Dieu, il nous fait nous dépasser nous-mêmes, en quelque sorte, et il nous donne la conception la moins inexacte qu'il se peut de l'infinité de l'infini.

Ainsi un nageur perdu en pleine mer. Tant qu'il lutte avec le flot, il ne sait pas ce qu'est la mer. Mais lorsque, enfin, accablé par la fatigue, il renonce à nager, lorsque, de guerre lasse, il se laisse aller au grand rythme des vagues, alors seulement il reconnaît la grandeur de l'océan. De même pour Dieu : tant qu'on tâche, à force de notions positives, de se faire une idée de lui, on se rapproche de la connaissance vraie ; mais on ne l'atteint pas. Sa transcendance réclame un autre hommage. Il faut, après avoir tout fait, après avoir accumulé les perfections, sur l'amoncellement toujours plus immense et plus aérien des grandeurs, renoncer à atteindre le ciel, et, sans cesser de se tendre, ne plus penser à arriver. A ce moment, en se jetant en un élan qui ne s'achève pas, l'esprit fini reconnaît l'infini. Hommage de dépendance et d'infériorité : il le connaît, non en le rangeant, en lui-même, parmi d'autres objets connus, — comment l'Illimité se réduirait-il à une idée comprise en notre science? — mais en se subsumant sous lui.

En cela consiste l'acte suprême de l'esprit humain, au sujet de l'intelligible suprême, l'acte où s'exprime le mieux la nature spirituelle de notre être, et sa relation étroite avec Dieu. Acte d'humilité radicale, hommage total de la pensée qui, sans comprendre, reconnaît qu'elle est comprise, religion de l'intelligence finie en tant qu'intelligence finie, adoration silencieuse de l'esprit.

Acte de tendance aussi, et qui ressemble à un acte d'amour, tant, à ces sommets, notre être s'unifie et nos facultés se rapprochent et s'accompagnent l'une l'autre. D'aspiration en aspiration, l'acte de connaître s'achève en une aspiration. Aspiration déjà réalisée dès la première démarche de l'esprit, mais qui ne se manifeste en son maximum de clarté qu'au moment où l'esprit,

prenant son maximum de conscience, se perçoit comme une pure relation vers l'Absolu et s'actue en un pur *esse ad*.

Connaître, c'est donc tendre, et l'on peut conclure ces considérations en disant que, dans l'esprit de l'homme, comme dans ses autres actes, comme dans son être, l'activité religieuse n'est pas un morceau seulement ; *elle est tout*.

Il y a un culte de l'esprit — et la critique de la connaissance, comme tout le reste, s'achève en religion.

* * *

Mais tout cela s'achève en une tendance ; c'est-à-dire sans se terminer tout à fait.

Notre aspiration en effet, comme toutes nos activités, est finie ; elle ne peut jamais embrasser l'infini. Si nous sommes tout relatifs à lui, lui n'est nullement relatif à nous.

Libre à lui, sans doute, de venir prendre, pour les attirer jusqu'à sa grandeur, ces êtres qui se tendent vers sa bonté — et nous parlerons, dans notre prochain article, de cette grande miséricorde de notre Dieu. Mais une telle condescendance dépasse, et notre pouvoir, et nos mérites, et nos conceptions. Nous ne pouvons, nous, que des choses humaines.

Mais que vient faire alors, dira-t-on, cette tendance vers Dieu, qui part de tout notre être ? Sommes-nous donc voués à l'impossible, et créés malheureux au point d'être projetés par tout notre être vers l'inaccessible, pour toujours retomber sur nous-mêmes ?

Pas du tout. Et il importe de bien le noter pour terminer. Cette tendance n'est pas faite pour atteindre Dieu : sa raison d'être est de perfectionner l'homme. Loi de tout notre être, elle est destinée à conférer, à tout notre être, l'élévation morale qu'il exige de nous. Elle doit nous donner, mais intérieur, voulu, affectant notre moi en ce qu'il a de plus personnel et de plus libre, ce lien avec Dieu, par lequel notre être subsiste. Ce résultat atteint, tout ce que notre nature réclame en cette vie mortelle, est accompli. A notre façon,

nous possédons au maximum le bien suprême. *Summi boni summa possessio.* Rien en nous ne fait un pas de plus.

Béatitude inachevée, certes, absolument parlant ; perfection incomplète, oui encore. Mais notre être étant imparfait, notre perfection et notre béatitude naturelles doivent l'être aussi ; et cet inachèvement est nécessaire, pour qu'elles s'adaptent parfaitement à notre être.

Êtres finis, nous sommes, par essence, relation et tendance. Et cette attitude n'est pas faite pour se contenter de quelques manifestations : quelques actes perdus au milieu d'autres ; moins encore pour s'élever un instant, et s'arrêter, satisfaite. L'aspiration religieuse, loi de notre être en tant qu'être, rapport de toute notre réalité avec le seul nécessaire, doit sous-tendre toutes nos autres aspirations. Elle est l'aspiration, la tendance unique et perpétuelle. Et la religion, dans l'homme, est tout. Mais, dans sa religion, l'homme n'est pas tout. E. MERSCH, S. I.

Saint Thomas et l'institution de la confirmation

Le présent article n'aura pas toute l'ampleur que le titre suggère. Notre but est tout simplement de déterminer à quel geste, à quelle parole du Sauveur, saint Thomas rattache l'institution de la confirmation, et d'examiner si, dans sa pensée, cette institution comporte la détermination de la matière et de la forme du sacrement par le Christ lui-même.

1. *A quel geste, à quelle parole de Jésus, saint Thomas rattache-t-il l'institution de la confirmation?*

Dans le *Commentaire sur les sentences*, le docteur angélique enseigne clairement et à deux reprises que le Christ a institué le

sacrement de confirmation quand il imposa les mains aux enfants (Mt. XIX).

« Dicendum quod ipse Christus Sacramentum confirmationis instituit quando pueris sibi praesentatis manus imposuit » (in IV, d. VII, q. 1, art. 4, ad 4). « Probabilior est opinio aliorum qui dicunt hoc sacramentum fuisse a Christo institutum, quod patet ex hoc quodipse Dominus manus pueris imponebat ut patet Mt. XIX. » (ibid., d. VII, q. 1, art. 1, sol. 1, ad 1^{um}).

Nous n'oserions cependant pas affirmer avec P. Bernard (*Dict. théol. cath., Art. Confirmation,* col. 1071) et d'autres (p. e. *Cath. Encycl.*), que d'après saint Thomas le Christ aurait alors « institué et *conféré* lui-même la confirmation ». Ce « *conféré* » est de trop. Il doit être supprimé, tant en vertu d'un *principe* répété avec insistance par saint Thomas, qu'en vertu de *l'application* qu'il en fait tout spécialement à l'épisode de l'imposition des mains aux enfants par le Christ.

Voici tout d'abord le *principe* : « Plenitudo Spiritus Sancti non erat danda ante Christi resurrectionem et ascensionem sicut dicitur Joa. VII. » (in IV, d. VII, q. 1, a 2, sol. 1, ad 1^{um}). — « Sacramentum confirmationis incepit in adventu Spiritus Sancti in Apostolos » (ibid., ad 2.) — « Sacramentum initium sumpsit ab adventu Spiritus Sancti in discipulos » (art. 2, sol 1, ad 3^{um}). — « Sacramentum confirmationis non conveniebat exhiberi ante ipsius Christi glorificationem » (art. 3, sol. 1, ad 1^{um}). — « Usus Sacramenti (confirmationis) competebat post plenam Spiritus Sancti Missionem » (art. 2, sol. 1, ad 1^{um}). Saint Thomas n'aurait pu s'exprimer plus clairement : avant le jour de la Pentecôte, pas de collation du sacrement (exhiberi, usus.). Et ce principe voici qu'il *l'applique* lui-même à l'imposition des mains aux enfants. Il s'agissait de répondre à une objection : « Videtur quod Sacramentum confirmationis non habeat formam. Sacramenta enim a Christo descenderunt. Sed Christus non legitur aliqua forma usus, manus imponens. Ergo cum illa manus impositio confirmationem designet, videtur quod confirmationis Sacramentum non habeat aliquam formam » (ibid.,

ad 1^um^). Le Docteur angélique résout la difficulté en niant le suppositum, à savoir que cette imposition des mains fût le sacrement de confirmation. « Ad primum ergo dicendum quod illa manus impositio non erat proprie Sacramentum confirmationis, quod non convenicbat exhiberi ante ipsius glorificationem; sed erat vel signum quoddam futurae confirmationis, vel erat talis manus impositio qualis fit in catechismo et exorcismo. » Nous citons la réponse tout au long, parce qu'il nous faudra y renvoyer plus loin; pour le moment n'en retenons que ceci : saint Thomas n'admet pas que cette imposition des mains aux enfants soit le sacrement de confirmation. — L'affirmation de P. Bernard se trouve donc être inexacte.

Dans la *Somme*, p. III, q. 72, art. 1, ad 1, saint Thomas écrit: « ideo dicendum quod Christus instituit hoc sacramentum non exhibendo sed *promittendo*, secundum illud Joa. XVI. 7, etc... » et plus loin (art. 2, ad 1) : « hoc enim sacramentum institutum est a Christo promittente discipulis Spiritum Sanctum ». L'institution de la confirmation est rattachée ici à la promesse de la venue de l'Esprit-Saint, faite par le Christ à ses apôtres. Mais on voit que saint Thomas reste toujours fidèle au principe que le sacrement de confirmation n'a pas dû être et n'a pas été administré avant la Pentecôte. Il le rappelle par l'expression « non exhibendo ». On peut facilement constater que, dans la terminologie du Docteur angélique, « exhibere sacramentum » signifie le conférer, le mettre en pratique, en faire usage. Il y a des sacrements, p. ex. l'Eucharistie, dont l'institution a coïncidé avec leur fonctionnement. Ce n'est pas le cas pour la confirmation. La promesse du Christ l'a fait exister en principe, mais sa mise en œuvre était fixée à une échéance plus lointaine.

Concluons donc. Saint Thomas rattache l'institution de la confirmation *à deux moments différents* de la vie et de l'activité religieuse du Sauveur. Certains ont cru y voir l'indice d'un changement d'opinion chez le Docteur angélique, changement qui se serait effectué du *Commentaire* à la *Somme*.

P. Bernard par exemple (*l. c.*) n'hésite pas à écrire : « Saint Thomas sur ce point [de l'institution de la confirmation] a modifié également quelque peu son opinion. Ayant soutenu, dans son *Commentaire sur les sentences*, que J.-C. avait institué et conféré lui-même la confirmation, d'après Mt. XIX, il se contente d'affirmer dans la *Somme* que l'institution divine du sacrement se réduit à la promesse du Sauveur d'envoyer aux apôtres son Esprit ».

Que saint Thomas, dans la *Somme*, ne fait allusion qu'à l'institution par la promesse de l'Esprit-Saint, rien n'est plus vrai. La mention de l'institution par l'imposition des mains aux enfants ne s'y trouve plus. Mais il serait inexact, croyons-nous, d'en conclure à une modification d'opinion. Quelques considérations montreront le bien-fondé de notre manière de voir.

Et tout d'abord personne n'admettra un changement de vues dans les limites du *Commentaire*. Or, dans cet écrit, il y a plus d'un vestige, peu douteux, de l'institution par la promesse. Le principe de saint Thomas, auquel nous faisions allusion plus haut, suffirait déjà à saisir la pensée du saint docteur. Si la confirmation a été inaugurée le jour de la Pentecôte, la promesse du grand don de ce jour se trouve naturellement mise en rapport avec le sacrement. Mais il y a plus. « Dicendum » — écrit saint Thomas — « quod Dominus materiam hujus sacramenti instituit, sicut et adventum Spiritus Sancti promisit. » (cf. supra l. c.) Ce rapprochement des mots « instituit » et « adventum Sp. S. promisit » est on ne peut plus significatif. L'institution de la matière qui regarde certainement l'institution du sacrement, est mise sur la même ligne que la promesse de l'Esprit. C'est assez pour rendre l'équation institution-promesse évidente.

Enfin, toujours dans le même livre du *Commentaire*, (in IV, d. XXIII, q. 1, art. 1, sol. 3) saint Thomas, à propos de la confirmation qu'il associe à l'extrême-onction, écrit, en réfutant les arguments d'une opinion qu'il rejette « Haec ratio (i. e. quia haec duo sacramenta propter plenitudinem gratiae quae in eis confertur non potuerunt ante Spiritus Sancti missionem plenissimam

institui) non cogit, quia sicut Christus ante passionem promisit Spiritum Sanctum, ita potuit instituere haec sacramenta (donc aussi la confirmation) ». De nouveau l'institution de la confirmation est mise en connexion intime avec la promesse du Saint-Esprit.

Mais, dira-t-on, il faut cependant que saint Thomas se soit prononcé pour l'une ou l'autre institution. Oui, si les deux conceptions se heurtaient et s'excluaient dans sa pensée. Mais cela n'est pas. Comme l'a très judicieusement fait remarquer F. Cavallera, dans ses études sur les décrets du Concile de Trente, (*Bull. de litt. eccl.*, 1914) : in re sacramentorum « on ne se préoccupe pas assez de définir les termes employés ; on oublie trop souvent d'expliquer ce qu'il faut entendre par *instituere* ». C'est le cas pour l'interprétation de saint Thomas. Chez lui, en effet, le mot est susceptible d'un sens très large. Pour s'en convaincre, qu'on lise ce qu'il écrit au livre du *Commentaire* sur l'institution du baptême.

Dans la pensée du Docteur angélique, l'institution ne se réduit pas nécessairement à un acte unique qui l'épuise, et d'où le sacrement sortirait d'emblée achevé dans toute sa perfection intrinsèque et son rayonnement extérieur. Elle peut comprendre *une série d'actes* apportant chacun son appoint à l'œuvre institutrice et, de ce chef, méritant chacun le nom d'institution (du moins « reductive » comme diraient les philosophes). Inutile d'ajouter que le rôle et l'importance de chacune de ces étapes ou de ces phases seraient très inégaux.

(In IV, dist. III, q. 1, art. 5, sol. 2) Dicendum quod *multiplex* fuit baptismi institutio. Fuit enim primo institutus quoad *materiam*... aliquo modo fuit *forma* figurata... et similiter *fructus*. Sed *usus* fuit *inchoatus* quando... sed *necessitas* fuit *declarata*... sed *efficaciam* habuit *quantum ad ultimum effectum*... sed *divulgatio* eius *praecepta* fuit... etc...

On voit bien cette « multiplicitas institutionum ».

Conformément à cette manière de concevoir et de s'exprimer,

l'imposition des mains aux enfants et la promesse de l'Esprit-Saint représenteraient pour saint Thomas *deux étapes, deux phases*, dans l'histoire de l'institution de la confirmation. La phase de la promesse, qu'il exprime lui-même par les paroles « *promittendo instituit* », aurait été précédée par celle de l'imposition des mains, que le Docteur angélique lui-même nous suggère d'exprimer ainsi : « *praefigurando instituit* ». N'écrit-il pas en effet : « impositio illa manus erat signum futurae confirmationis », et, en réfutant l'affirmation principale d'une opinion dont il ne récuse pas ce détail secondaire : « aliquo modo praefiguratum est hoc sacramentum in impositione manus Christi super pueros » ?

Toutefois, comme nous l'avons insinué plus haut, ces deux phases de l'institution n'avaient certainement pas aux yeux de saint Thomas la même importance.

Déjà pour le baptême il distinguait fort bien le moment principal de ceux qui l'étaient moins « Sacramenta — écrit-il — ex sui institutione habent quod conferant gratiam. Unde tunc videtur aliquod sacramentum institui, quando accipit virtutem producendi suum effectum. Hanc autem virtutem accepit Baptismus, quando Christus baptizatus est. Unde tunc vere baptismus institutus est quantum ad ipsum sacramentum » (III, q. 66, art. 2).

Il n'en va pas autrement pour la confirmation. Saint Thomas ne se dissimule pas que la promesse de l'Esprit marque l'étape principale, je dirais, conclusive.

Dans le *Commentaire* il mentionne plus explicitement la première institution. Cela lui suffisait pour le besoin de la controverse. Contre ceux qui refusaient d'admettre l'institution immédiate de la confirmation par le Christ, il lui suffisait d'en appeler à l'une ou l'autre des interventions institutrices du Sauveur, le choix en était indifférent (In IV, q. VII, art. 1, sol. 1, ad 1). Et quand il revient une seconde fois sur la mention de l'imposition des mains, dans la question de l'institution de la confirmation, c'était bien parce que l'opinion adverse y faisait elle-même appel. L'imposition des mains par le Christ, faisait-elle remarquer, n'était

pas un sacrement. Soit, répond saint Thomas, cela n'empêche que ce fut une institution du sacrement (Ibid., art. 3, sol. 1, ad 1).

Dans la *Somme*, saint Thomas s'en tient définitivement à l'institution par la promesse. C'était l'étape saillante.

Mais nous croyons avoir démontré qu'un vrai changement d'opinion, chez lui, n'est pas suffisamment établi.

Il reste cependant un doute à dissiper. Nous avons vu que saint Thomas regarde l'imposition des mains par le Christ aux enfants, comme une figure, un signe préfiguratif de la confirmation. Mais, à regarder le texte dans son entier, il semble s'y accuser un fléchissement de la pensée de saint Thomas. Rappelons surtout les paroles : « Impositio illa manus non erat sacramentum confirmationis, sed erat vel signum quoddam futurae confirmationis, vel erat talis manus impositio qualis fit in catechismo et exorcismo ». Abandonnerait-il son idée d'une figure de la confirmation? Non. Il nie tout simplement le suppositum de l'objectant, à savoir que cette imposition des mains fût un vrai sacrement. C'est tout ce qu'il veut que l'on admette. Libre à l'adversaire d'interpréter l'épisode comme il l'entend, soit, *avec saint Thomas lui-même*, comme une annonce préfigurative de la confirmation, soit, avec d'autres, comme un simple sacramental du baptême. Le texte n'a pas plus de portée.

* * *

Passons à la seconde question que nous proposions de résoudre. *L'institution du sacrement de confirmation, comporte-t-elle, dans l'opinion de saint Thomas, la détermination de la matière et de la forme de ce sacrement par le Sauveur lui-même?*

La question ne manque pas d'intérêt : elle est en connexion immédiate avec cette autre : l'opinion aujourd'hui si populaire et si répandue parmi les théologiens, admettant l'institution de l'un ou l'autre sacrement « in genere », peut-elle de quelque façon se réclamer du patronage de saint Thomas?

M. Pourrat, dans son bel ouvrage «*La Théologie sacramentaire*»,

écrit à la page 74 : « Albert le Grand et saint Thomas firent le contraire (ils ne sacrifièrent pas l'institution de la confirmation par le Christ aux exigences de l'histoire) ; ils affirmèrent, à l'encontre de l'histoire, que le Christ lui-même a déterminé la matière et la forme actuelles du sacrement de confirmation et que, depuis les apôtres, celles-ci ont toujours été en usage dans l'Église ». Voilà une première affirmation très claire.

Mais, quelques pages plus loin, page 311, il écrit : « Albert le Grand déclare que le Christ a institué la confirmation ainsi que sa matière et sa forme actuelles... Cet enseignement est assurément excessif. Saint Thomas essaya de le mettre au point. C'est bien Jésus, déclare-t-il, qui a institué la confirmation... Mais Jésus a institué la confirmation en *promettant* (c'est M. Pourrat même qui met le mot en italiques) l'Esprit-Saint, qui ne devait être donné qu'après l'Ascension. Quant au chrême, matière du sacrement, le choix en fut suggéré aux apôtres par les langues de feu sous lesquelles l'Esprit-Saint descendit visiblement sur eux le jour de la Pentecôte : l'huile est en effet l'aliment du feu. Le Docteur angélique laissait entendre que le Sauveur a confié aux apôtres le soin de déterminer le rite sacramentel de la confirmation ».

Entre cette dernière affirmation et celle citée précédemment, nous avons de la peine à ne pas voir une contradiction. Peut-être bien l'éminent théologien a-t-il voulu simplement dire que saint Thomas, à un moment donné, a faussé compagnie à son maître, et a essayé de corriger ce que l'enseignement de ce dernier avait d'excessif. M. Pourrat appelle cela « une mise au point » ; à notre avis ce serait plus que cela, ce serait une vraie transformation.

Mais voyons si cette hypothèse est fondée.

Le rapport de la matière et de la forme de la confirmation à l'institution divine est soulevé incidemment dans le *Commentaire* et dans la *Somme*, à propos des difficultés qu'on pourrait opposer aux questions suivantes en faveur de la négative. « Utrum Sacramentum confirmationis habeat materiam? utrum

habeat... formam (in IV, d. VII, q. 1, art. 2 et 3)? Utrum chrisma sit conveniens materia hujus sacramenti? Utrum haec sit conveniens forma : consigno te, etc... (III, q. 72, art. 2 et 4)?

Les difficultés suscitées sont tout d'abord et naturellement tirées du fait que, ni à propos de l'institution de la confirmation, ni à propos des premières collations de la confirmation par les apôtres dans l'Église naissante, il n'est fait mention d'une matière et d'une forme quelconque, et a fortiori d'une matière et d'une forme spécifiquement déterminées, telles que le saint chrême et la formule : consigno te signo crucis, etc... Aucune allusion ni dans l'Évangile, ni dans les Actes.

Comment saint Thomas répondit-il à ces objections? Le silence de l'Écriture ne l'émeut point. Il a pour l'interpréter les arguments qui lui sont familiers : l'Écriture ne dit pas tout; puis, il y a à compter avec la discipline de l'arcane. Mais quelle est la vérité que l'Écriture passait sous silence, et que le secret révélait? C'est ici que nous allons connaître l'opinion du Docteur angélique. Elle se révèle tout entière dans ce texte, dont il faut bien peser les paroles et que le contexte éclaire. « Dicendum quod Dominus materiam hujus sacramenti per seipsum instituit... sed denuntiandum apostolis reliquit, quando usus sacramenti competebat, sc. post plenam Spiritus Sancti missionem » (in IV, dist. VII, art. 2, sol. 1, ad 1 ^{um}).

Il s'agit ici d'une manière déterminée (materia *huius* sacramenti) et conséquemment « instituit materiam hujus sacramenti » implique bien une détermination de matière. On n'institue pas « une matière quelconque », et ce serait rendre trop librement le latin que de traduire : le Christ a décidé lui-même que le sacrement de confirmation aurait une matière. Il est clairement dit que les apôtres n'avaient rien à déterminer : leur rôle, de par la volonté du Christ, se bornait à promulguer la matière déterminée par le Sauveur.

Et quelle est cette matière? On vient de dire que les Apôtres étaient chargés de la faire connaître « quando usus sacramenti

competebat, sc. post plenam Spiritus Sancti missionem ». Il suffit donc de voir leur procédé quand ils conféraient le sacrement de confirmation au lendemain de la Pentecôte. Saint Thomas rencontrait ici la partie de l'objection qui se fondait sur la pratique des apôtres dans l'Église naissante. Après avoir classé les cas qu'on lui oppose dans la catégorie de l'exceptionnel et de l'extraordinaire, il tient que, dans les conjonctures normales, les Apôtres se servaient du chrême : « Quod autem aliquando (dans les cas ordinaires) materia uterentur apostoli patet ex Dionysio, in 4 cap. eccl. hier. in principio, ubi dicitur quod est quaedam perfectiva operatio (la confirmation) quam duces nostri (les apôtres) chrismatis hostiam nominant, hostiam dicens communiter omnem ritum sacramenti » (dist. VII, art. 2, sol. 1, ad 3). « Utebantur tamen apostoli communiter (normalement) chrismate in exhibitione sacramenti » (suit le même texte de Denis) (III, q. 72, art. 2, c.).

Quelle que soit la valeur du témoignage sur lequel saint Thomas appuie ses affirmations, leur portée ne laisse pas de doute : C'est le Christ lui-même qui, d'après lui, a déterminé le chrême, comme matière de la confirmation.

Peut-on en dire autant de la forme? Sans aucun doute. Non seulement la raison d'analogie nous y autorise, mais saint Thomas lui-même nous le suggère assez clairement. Dans l'article où il traite en particulier de la forme (q. 72, art. 4), il fait de nouveau mention de la matière et associe les deux dans sa conclusion : « Apostoli, sicut materia, ita et forma ex mandato Christi utebantur ». Or, nous avons dégagé tout à l'heure la valeur de l'expression « materia utebantur ex mandato Christi » de son équivalent « materiam hujus sacramenti Christus per seipsum instituit sed Apostolis denuntiandum reliquit ».

Il est donc inexact (1) de dire, avec M. Pourrat : « saint Thomas

(1) Le Cardinal Annibale des Annibaldi († 1272), qui fut le compagnon et l'ami intime de saint Thomas, dans son commentaire sur les quatre livres des sentences, longtemps attribué à tort à saint Thomas, a compris le texte tout autrement,

dit (III, q. 72, art. 1.) que les apôtres se servaient d'une matière et d'une forme ex mandato Christi, mais l'ordre de Jésus portait sur la nécessité d'une matière et d'une forme, non sur la spécification de celles-ci » (*o. c.* p. 311, note 3).

Nous ne voyons pas non plus comment est justifiée l'hypothèse d'un revirement d'opinion chez saint Thomas, ce que M. Pourrat appelle à tort une « mise au point » ; on ne découvre rien chez saint Thomas qui permette de supposer pareille modification. Le seul argument qu'à notre connaissance M. Pourrat invoque, est le suivant : « Jésus a institué la confirmation — dit saint Thomas — en promettant l'Esprit-Saint qui ne devait être donné qu'après l'Ascension ». Or, déjà dans le *Commentaire*, le Docteur angélique associait expressément l'institution de la matière par le Christ à la promesse de l'Esprit « materiam huius sacramenti instituit sicut et adventum Spiritus Sancti promisit ».

Reste à juger une dernière assertion de M. Pourrat et sa conclusion. « Quant au chrême, écrit-il, matière du sacrement, le choix en fut suggéré aux apôtres par les langues de feu, sous lesquelles l'Esprit-Saint descendit visiblement sur eux le jour de la Pentecôte ; l'huile est en effet l'aliment du feu. »

Qu'on lise le texte de saint Thomas (1)! Il s'agissait de répondre à une difficulté qu'on opposait à la convenance de l' « unctio chrismatis ». La confirmation des apôtres par le Saint-Esprit (et le Christ), disait l'objection, s'est effectuée sans cette onction. Donc. — C'est vrai, répond saint Thomas, mais

et il était bien placé pour le comprendre. A l'endroit parallèle (l. IV, dist. VII, art. 4, in c.) il écrit : « Apostoli aliqua forma utebantur *eis a Christo tradita* ». M. Pourrat ne s'est-il pas laissé influencer par la forme générale de l'expression : materia et forma (sans spécification)? — Nous savons le fond de l'idée; mais, répondant à un objectant qui se basait sur l'absence de n'importe quelle matière et quelle forme, on comprend que saint Thomas ait laissé à cette expression sa généralité.

(1) S. TH., p. III, q. 72, a. 2, ad 1um. — *Comm.* in IV, dist VII, q. 1, a. 2, sol. 2.

c'était là un cas unique et exceptionnel. Le Christ, en vertu de sa « potestas excellentiae », n'était pas astreint à l'emploi d'une matière, il pouvait s'en dispenser comme il l'a fait. Cependant (nihilominus) il est bon de remarquer que, même alors, quelque chose de conforme à la matière de la confirmation fut exhibé, à savoir les langues de feu qui apparurent sur les apôtres (puis il montre assez longuement cette analogie entre le chrême et les langues ignées).

Dans tout cela pas la moindre allusion, à une suggestion que le ciel aurait faite aux apôtres. Pour la supposer avec quelque vraisemblance, il faut admettre, après l'avoir prouvé, que le Christ n'a pas déterminé lui-même la matière de la confirmation, mais en a laissé le choix aux apôtres. C'est ce que M. Pourrat admet (au moins à la page 311) mais, nous semble-t-il, n'a pas démontré; et c'est ce que nous n'admettons pas pour l'avoir prouvé.

Dans ce texte, saint Thomas — et bien secondairement d'ailleurs — ne fait que développer une certaine analogie entre les manifestations surnaturelles de la Pentecôte, et la matière sensible du sacrement de confirmation, à savoir le chrême. De quel côté est le modèle qui guide et inspire? N'est-ce pas plutôt le ciel qui, dans ce cas unique et exceptionnel, se conforme aux lois ordinaires établies bien avant par le Christ, et auxquelles les apôtres devaient se soumettre.

Nous devons donc rejeter la conclusion de M. Pourrat : « le Docteur angélique laissait entendre que le Sauveur a confié aux apôtres, inspirés par l'Esprit-Saint, le soin de déterminer le rite sacramentel de la confirmation ».

Notre étude est achevée. Une étude minutieuse et détaillée des textes ne peut que contribuer à la réussite et à la solidité de toute synthèse historique ou théologique qui veut en faire ses assises.

Kandy (Ceylan). ÉD. FRUTSAERT, S. I.

Une introduction à l'Évangile

« Evangelium nostrum non fuit ad vos in sermone tantum, sed et... in Spiritu Sancto ». I Thess., I, 5.

S'il est un fait qui domine l'histoire intérieure de l'Église, c'est l'immutabilité de son esprit à travers des réalisations temporelles, dont l'éloignement et la variété semblaient promettre un éparpillement inévitable. Essayons de nous dégager, pour quelques instants, du courant d'idées et de préoccupations qui nous emporte ; nous sommes frappés de voir combien éphémères sont les organismes politiques et sociaux qui encadrent notre existence, combien fragiles et mouvants les systèmes philosophiques ou scientifiques au milieu desquels nous nous débattons. Habitués à vivre et à penser avec eux, nous ne nous rendons pas toujours compte de la vitesse qui les entraîne, parce qu'avec eux nous sommes entraînés. Les constitutions succèdent aux constitutions, et les sciences se renouvellent, les dernières chassant devant elles celles qui les ont précédées.

Malgré ces bouleversements profonds, l'esprit de l'Église reste le même, incarné dans une doctrine dont l'assiette n'est pas ébranlée par l'écoulement général : l'Évangile. C'est à lui que l'Église se réfère pour juger de la véracité de son enseignement et de la direction de son apostolat. Bien vieille cette doctrine, et qui devrait être usée d'avoir heurté tant d'égoïsmes et tant d'incompréhensions ; mais toujours entière, gardant sa netteté et sa force. Rayonnant par-dessus et au delà de nos soucis momentanés, elle ne perd rien de son éclat, quand des yeux obscurcis ne savent plus la discerner ; et chaque siècle y découvre des nuances que les précédents n'y ont pas toujours vues. Non pas que sa lumière soit plus chaude ou plus riche qu'autrefois, mais, en passant par le prisme d'âmes nouvelles, elle prend aussi des colorations nouvelles ; et rien ne change de son éternelle limpidité.

Adressée à des Juifs dont le particularisme ombrageux rejetait tout étranger du sein d'Abraham, exposée le long des chemins et suivant les circonstances, restreinte à quelques hommes dont la puissance et le savoir n'avaient rien d'éblouissant, elle est devenue la doctrine de l'humanité. Et cela, non seulement pour les chrétiens, qui officiellement se réclament d'elle, mais pour toutes les âmes de bonne volonté qui tendent à l'avènement du royaume de Dieu par le sacrifice des joies terrestres et le dévouement au bien de leurs frères.

Elle a débordé les frontières des peuples connus ; et, répandue dans des civilisations étrangères, parmi des âmes dont les manières de voir et d'agir étaient fort différentes, — comme celles des Grecs et celles des Francs — elle n'a pas été absorbée par ces cultures hétérogènes, malgré les efforts des empereurs de Constantinople pour la domestiquer et en faire un code administratif, et les coups de hâche de certains princes germains qui risquaient de faire de l'amour volontaire et fraternel prêché par Jésus un joug de bronze pour asservir les âmes.

Or, ces manières de voir et d'agir n'étaient pas, chez ces races, un costume que l'on endosse pour une saison, quitte à prendre dans quelques mois un tissu plus léger ou une coupe plus élégante. Elles faisaient partie de ce qui les constituait Grecs ou Germains, c'est-à-dire de leur personnalité profonde, comme font partie de nous-mêmes les tournures d'esprit et les méthodes de pensée à travers lesquelles nous voyons et nous jugeons le reste.

Et ce ne sont pas ces mentalités opposées qui ont ramené l'Évangile à leur mesure, mais c'est ce ferment divin qui a fait germer en elles les semences que porte tout homme venant en ce monde, et que les ronces ou la pierre empêchent de lever. Aussi les révolutions ont pu laisser croire un temps que l'Évangile allait disparaître avec les domaines qui l'avaient reçu ; mais, changeant de terrain, l'Évangile continuait à prendre racine et à monter dans des champs nouveaux.

Le monde gréco-romain avait adhéré à l'Évangile ; et l'Évan-

gile était tellement passé dans les institutions que, lorsque les Barbares déferlèrent sur l'Empire et ruinèrent l'administration impériale, beaucoup, parmi les chrétiens, crurent la fin du monde arrivée ; car la fin de Rome, c'était pour des hommes habitués à se mouvoir dans les schèmes de l'époque, la fin de l'Évangile et la fin de l'humanité. Rome périt, et l'Évangile christianisa les Barbares. Quand saint Thomas remplaça Platon par Aristote dans l'École, il y eut des docteurs, voire des universités, pour condamner cette intrusion du rationalisme dans la philosophie chrétienne. Mais le Thomisme baptisa Aristote ; et, loin de paganiser l'Église, le Stagyrite s'est christianisé. Les mêmes craintes, sous des modalités différentes, se sont renouvelées souvent ; et bien rares sont les temps où les générations qui s'en vont ne lancent pas de pronostics funestes sur celles qui se lèvent. Les promesses d'indéfectibilité que Notre-Seigneur nous a laissées se sont tant de fois vérifiées que les esprits les plus alarmés peuvent se rasséréner.

Aucune institution humaine n'a tenu devant le temps ; mais l'Évangile n'est pas une institution humaine ; et si, pour s'exprimer, il s'est traduit en une histoire, celle du Fils de Dieu, s'il s'est développé à la manière orientale des paraboles et avec les expressions courantes chez les Juifs, il n'a nullement prétendu devenir une branche des connaissances humaines.

L'Évangile n'est pas une science : il ne nous a apporté aucune vue nouvelle sur l'utilisation des forces matérielles ni sur les lois de successions des phénomènes. L'Évangile n'est pas une philosophie : il n'est pas la réflexion d'un penseur puissant sur l'expérience qu'il a vécue, ni une construction idéale où l'esprit humain a pu quelque temps s'enfermer. L'Évangile n'est pas seulement une histoire, si on entend par histoire la suite des événements qui se sont déroulés dans le temps. Et voilà pourquoi, quand les théories nouvelles remplacent les anciennes, quand certaines conceptions d'autrefois sont dépassées, quand des documents fraîchement exhumés modifient ou ruinent ce qu'une conclusion trop hâtive voulait affirmer,

l'Évangile reste, projetant sa lumière sereine sur les constructions branlantes et sur les chantiers récents ; et c'est finalement à sa lumière que nous jugeons de la solidité de nos œuvres.

L'Évangile, la révélation du Fils de Dieu, est pourtant un fait historique ? Sans doute ; mais l'Évangile n'est pas l'histoire d'un passé qui n'est plus ; il est l'histoire, non pas du déploiement de l'humanité à travers l'espace et le temps, mais l'histoire éternelle, toujours ancienne et toujours actuelle, des rapports de l'humanité avec Dieu. Et voilà pourquoi l'Évangile ne vieillit pas ; l'Évangile ne passe pas. Il a sa place chronologique, oui ; les historiens l'ont situé ; ils sont remontés aux sources pour examiner la sincérité des témoins et la réalité des faits racontés. Mais c'est toute l'humanité chrétienne qui est témoin, et c'est le fait chrétien qui est la grande réalité de l'Évangile.

Le récit que nous ont transmis les évangélistes reflète une époque et une civilisation. Oui ; mais il les déborde infiniment ; et l'archéologue qui a parcouru la Palestine et scruté les inscriptions à la loupe de sa critique a bien pu connaître les plages où Notre-Seigneur a prêché, les montagnes où il a prié, il n'a pas, pour autant, déchiffré le message divin. Prenez au contraire l'enfant à qui sa mère raconte l'histoire de Jésus et qui va ensuite communier ; il n'entend pas grand'chose aux perspectives orientales ni à la dialectique du Talmud ; en a-t-il besoin pour comprendre que l'Évangile, c'est Dieu se donnant à lui dans un enseignement, comme, dans les matins privilégiés, il se donne à lui dans l'Eucharistie. Cette connaissance de l'Évangile que peut avoir l'enfant, dira-t-on qu'elle n'est qu'émotion pieuse, impression irraisonnée ? Non, car il n'y a pas que des enfants qui l'expérimentent ; et tous ceux qui, de près ou de loin, depuis les plus ignorants jusqu'aux plus hauts mystiques, ont voulu s'orienter vers le sens profond de la vie humaine, depuis ceux qui, pour atteindre quelque chose de Dieu, ont pris le chemin des dévotions naïves, jusqu'à ceux pour qui l'aspect sensible du monde disparaît dans la contemplation du monde intérieur, tous savent que l'Évangile est trop mêlé à

l'histoire intérieure de nos âmes, pour que des dates et des références suffisent à lui rendre sa signification plénière.

Entre la science de celui qui n'est que savant et la connaissance du chrétien, il n'y a pas de mesure commune : ce sont deux mondes différents. Le monde du savant peut bien laisser pressentir un autre monde plus grand et plus spirituel, il n'offre pas de passage pour entrer de plain-pied dans le monde surnaturel.

Pour entrer dans l'Évangile, c'est une autre voie qu'il faut prendre, et, seule, nous y mène celle que le Christ nous a ouverte, lorsqu'il a annoncé l'Esprit-Saint, « que mon père enverra en mon nom », qui « vous enseignera toutes choses, et vous rappellera tout ce que je vous ai dit » (Jo., 14,26). « Et moi, je prierai le Père, et Il vous donnera un autre Consolateur, pour qu'il demeure toujours avec vous : c'est l'Esprit de vérité, que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit point et ne le connaît point ; mais vous, vous le connaissez, parce qu'il demeure au milieu de vous ; et il sera en vous » (Jo., 14,16-17). Et c'est ce que saint Paul rappelait aux Thessaloniciens : « Ce ne sont pas seulement nos discours qui ont fait pénétrer chez vous l'Évangile, mais... aussi l'Esprit-Saint » (1 Thess., 1,5).

Cet aspect divinement intérieur de l'Évangile reste trop souvent dans l'ombre ; et bien qu'au passage on indique d'un geste rapide la grâce comme le moyen de parvenir à la connaissance véritable du Christ, on glisse sur son action, comme si elle n'était qu'un secours pour des intelligences trop débiles ou des volontés trop amoindries. C'est pourtant dans le domaine de la grâce, c'est-à-dire sous la lumière de l'Esprit-Saint, que nous arrivons à pénétrer l'Évangile.

Pénétrer l'Évangile, ce n'est pas étudier une pensée ancienne ; c'est aborder une réalité contemporaine, le Christ présent dans son Église, le Christ présent en chacun de nous, le même que celui qui vécut, il y a 1900 ans. Et ceci, ni la science qui n'est qu'une science, ni la philosophie qui n'est qu'une philosophie, ni

l'histoire qui n'est qu'une histoire ne nous le feront saisir. Cette réalité actuelle du Christ qui est « avec nous jusqu'à la consommation des siècles », qui nous est « uni » comme le cep aux sarments de la vigne », c'est celle que l'Esprit-Saint nous découvre ; à travers l'Évangile il nous montre le Christ. Et se réalise la parole de Notre-Seigneur après la Cène : « En ce jour-là, vous connaîtrez que je suis en mon Père et vous en moi et moi en vous ».

Si l'Évangile n'était qu'un recueil de traditions humaines, un code policé des mœurs, une spéculation plus ou moins suggestive sur la vie terrestre de l'homme, notre lumière naturelle nous suffirait. Mais si l'Évangile dépasse l'humain, s'il nous introduit à la vie de Dieu, ce ne peut être que par un don de Dieu nous communiquant son Esprit, « cet Esprit d'adoption que nous avons reçu, en qui nous crions : Abba! Père » (Rom., 8,15). Sinon il faudrait ramener la vie divine à n'être plus qu'un objet de connaissance, au même titre qu'un théorème de géométrie ou un monument historique : nos mesures humaines le délimiteraient et nos calculs étroits lui signifieraient sa place.

A qui l'Esprit-Saint ne l'ouvre pas, l'Évangile reste un livre fermé. N'est-ce pas le cas des Pharisiens satisfaits et des Hérodes voluptueux? Qui fut mieux placé qu'eux pour connaître cet Évangile vivant qu'était le Christ? Ils avaient entendu les divines annonces des lèvres mêmes du Fils de Dieu ; ils l'avaient vu guérir l'aveugle-né ; ils étaient là quand son pardon a transformé la pécheresse ; ils l'entouraient, quand Jésus répondit au grand prêtre : « Tu l'as dit, je suis le Fils de Dieu » (Mt., 26,63-64). Et ils en ont conclu : « Cet homme, c'est un blasphémateur ».

Ne serait-ce là qu'un cas extrême d'aveuglement par la haine? Point du tout. Des âmes plus simples, moins enfoncées dans les jouissances charnelles, ne distinguent guère mieux. « Ses frères eux-mêmes ne croyaient pas en lui, » ajoute tristement saint Jean (Jo., 7,5) au discours sur le pain de vie, après la multiplication des pains. Et lorsque saint Pierre prononce sa profession de foi magnifique : « Vous êtes le Christ, le Fils du Dieu vivant »,

Notre-Seigneur reprend «... ce n'est pas la chair et le sang qui te l'ont révélé, mais c'est mon Père qui est dans les cieux » (Mt., 16, 16-17). On ne passe de l'enveloppe charnelle du Christ jusqu'à sa divinité que par une illumination de l'Esprit de Dieu, l'Esprit-Saint.

Et saint Augustin nous confesse qu'avant sa conversion il ne voyait « dans le Christ qu'un homme d'une éminente sagesse, à qui nul ne pourrait être égalé ».

« Je lui reconnaissais, dit-il, une exceptionnelle autorité de magistère. Mais quel mystère était enclos dans ces mots : « le Verbe s'est fait chair », je ne pouvais même pas le soupçonner... Tout ce que je connaissais de lui, d'après la tradition des Écritures, c'est qu'il avait mangé, bu, dormi, marché, qu'il avait connu la joie et la tristesse, qu'il avait conversé... Je reconnaissais dans le Christ... un homme réel, qui, selon mon estimation, devait être préféré à tous les autres, non pas comme la vérité en personne, mais en vertu d'une excellence singulière de sa nature humaine, et d'une plus parfaite participation à la sagesse... » (*Confess.*, VII, XIX, 25).

L'intelligence de l'Évangile n'est pas l'acquiescement de l'esprit à une doctrine qui lui paraît produire de bons effets dans l'ordre moral et social. C'est quelque chose de beaucoup plus grand ; c'est la rencontre de l'âme avec Dieu, l'âme reconnaissant la voix de Dieu à travers son appel terrestre. C'est l'Esprit-Saint ouvrant notre cœur aux grandes vérités surnaturelles, à l'amour de Dieu pour nous et à la révélation unique que le Christ en a faite.

La lettre prend alors une ampleur que la critique des textes ne peut lui assurer ; elle dépasse les murs de la synagogue où Jésus les prononça et les soucis terrestres des Hébreux qui l'écoutaient. Chaque parole du Seigneur, chacun de ses miracles et chacun de ses voyages restent pour nous le vestige de son passage et l'incarnation de son amour ; mais ils ne sont pas une relique inerte, enchâssée dans son écrin de velours, ils sont le geste vivant que le Christ nous adresse encore. Ils ne sont pas seulement le souvenir d'une

théophanie magnifique, ils sont le langage que l'Esprit-Saint tient à chacun de nous. Ce que le Christ disait aux pêcheurs de Tibériade, Il nous le redit à nous, les derniers venus.

Aussi la lettre de l'Évangile n'est pas une formule devant laquelle nous nous courbions sans comprendre ; elle n'a rien de pareil à la lettre des prescriptions rabbiniques, prescriptions élevantes, spiritualisantes sans doute, quand une vraie flamme intérieure les animait, mais qui avaient fini par n'être plus qu'un formalisme vide, une enveloppe sans contenu. La soumission à ces pratiques était devenue celle de l'esclave qui obéit sans comprendre et qui pense apaiser un maître capricieux par des apparences de respect.

L'Évangile n'est pas la chaîne que l'on traîne, mais le guide que l'on suit. Et ses vérités les plus hautes, ses mystères les plus profonds, ne nous sont pas proposés pour dépister nos pauvres intelligences, — qui certes n'en avaient pas besoin — ni pour détourner nos regards de ces élévations sublimes ; vérités révélées, mystères, quand nous pénétrons en eux par la vertu de l'Esprit-Saint, sont les portes qui s'ouvrent sur l'infini divin. Et plus que cela, ils sont la traduction dans notre misérable langage humain de la vie divine que le Christ nous a donnée, et dont, à notre insu peut-être, nous vivons.

Charte de notre affranchissement et de notre libération, gage de notre filiation divine et de notre fraternité dans le Christ, l'Évangile est l'écran sur lequel l'Esprit-Saint projette sa lumière, la source d'énergie que l'Esprit-Saint actionne, centre et foyer de notre vie spirituelle.

Et bien que, pour l'expliquer, nous en soyons réduits à des balbutiements, nous savons que nous ne sommes pas devant lui dans l'attitude d'écoliers s'exerçant timidement à entrer dans une pensée étrangère. L'Évangile n'est pas un livre indéchiffrable pour celui que l'Esprit-Saint instruit. Car, en même temps, en nous, l'Esprit-Saint rend témoignage à la vérité de la révélation que le Christ nous a apportée ; et la grande révélation du Christ dans

l'Évangile, c'est la filiation divine à laquelle le Christ nous appelle et qu'en lui nous réalisons. « C'est l'Esprit-Saint, selon l'expression de saint Paul, qui témoigne en nous que nous sommes les fils de Dieu » ; c'est par lui que nous pénétrons dans cette vie intime de la Trinité que le Christ est venu exprimer devant nous en gestes humains. Fils de Dieu, nous sommes chez nous dans l'Évangile, comme l'enfant dans la maison, et nous vivons de la vie du Père. Frères du Christ et Fils de Dieu, tel est le grand idéal que, par l'Évangile, l'Esprit-Saint réalise en nous.

Fourvière. Lyon. E. ROCHE, S. I.

La direction des écoles dans les Vicariats et Préfectures apostoliques

L'Église, personne morale indépendante, possède le droit naturel d'enseigner, même les sciences profanes. Établis par Notre-Seigneur pour guider les fidèles dans la voie du salut, ses chefs ont un pouvoir direct sur l'enseignement proprement religieux et moral, un pouvoir indirect sur l'enseignement des sciences qui ont avec la religion ou la morale quelque point de contact. Les devoirs et les droits qui découlent de ces principes sont exposés dans le Code de droit canonique au titre *De Scholis* (Livre III, t. XXII). Nous avons commenté les canons qui concernent la direction des écoles dans la *N. R. Th.*, 1926, p. 184, s. Bien que les prescriptions contenues dans ce titre s'appliquent à l'Église entière, on voit qu'elles tiennent compte avant tout des pays de droit commun. Pour juger de leur application aux territoires de mission, il faut y ajouter deux textes extrêmement brefs empruntés au chapitre *De Vicariis et Praefectis Apostolicis* (Livre II, tit. VII, Cap. VIII).

Le canon 296, § 1 déclare que « même les missionnaires réguliers sont soumis à la juridiction, à la visite et au pouvoir coercitif du Vicaire et du Préfet Apostolique... dans la direction des écoles... ».

Les Supérieurs religieux gardant toute leur autonomie dans le gouvernement disciplinaire de leurs subordonnés, il n'est pas impossible que des mesures opposées se rencontrent sur un même objet. Le Code y pourvoit comme suit : « En cas de conflit *sur cette matière* entre l'ordre du Vicaire ou du Préfet Apostolique et celui du Supérieur religieux, le premier doit prévaloir, sauf le droit de recours dévolutif au Saint-Siège et sans préjudice des statuts particuliers approuvés par le Saint-Siège » (C. 296, § 2).

Peu après, le Code prescrit aux Vicaires et Préfets Apostoliques de visiter régulièrement leur territoire et dans cette visite de régler *(expendere)* « tout ce qui concerne la formation *(institutionem)* de la jeunesse... » (C. 301, § 2).

Les pouvoirs des Vicaires et Préfets Apostoliques sont exprimés en termes si généraux, qu'on peut se demander s'ils sont d'une autre nature que ceux des Ordinaires diocésains et comment ils doivent s'exercer au concret dans les différents domaines de la direction des écoles et de la formation de la jeunesse. On voudrait suppléer au laconisme du Code par l'examen détaillé de cette double question (1).

Une remarque préalable : il s'agit ici non des Ordinaires de missions opposés aux Ordinaires de droit commun, mais des Vicaires et des Préfets Apostoliques par opposition aux Ordinaires diocésains. En effet, il est des « territoires de mission » c'est-à-dire des territoires encore soumis à la Sacrée Congrégation de la Propagande, où la hiérarchie normale est déjà établie (diocèses, paroisses) bien que l'organisation ecclésiastique soit encore loin d'y avoir atteint son plein développement. Si, par le caractère de

(1) Cet objet a été traité plus brièvement par Dr Th. Grentrup, S. V. D., *Die Aufsicht über die Missionsschulen nach dem Codex iuris canonici* dans *Zeitschr. für Missionswiss.*, XI, 1921, p. 33, s.

l'action apostolique et des nécessités spirituelles, ils ressemblent parfois beaucoup aux Vicariats et aux Préfectures Apostoliques, la juridiction des Ordinaires y a toutefois une nature différente et qui n'est pas sans influence sur son étendue et son exercice. L'Ordinaire diocésain a une juridiction *ordinaire propre;* il gouverne en son propre nom, sous l'autorité suprême du Souverain Pontife. Les Vicaires et les Préfets Apostoliques gouvernent au nom du Souverain Pontife avec une juridiction *ordinaire vicaire.* Dans leur territoire, ils sont au Souverain Pontife ce que le Vicaire Général est à l'évêque dans le diocèse. L'autorité plus grande qui leur est accordée, par exemple sur les Réguliers, ne se justifie pas seulement par les nécessités de l'évangélisation dans ces territoires en formation, elle s'explique encore par le caractère de leur juridiction. On verra toutefois que, pratiquement, les pouvoirs seront à peu près les mêmes dans le domaine scolaire, l'étendue de l'autorité résultant ici beaucoup plus de la nature des intérêts en jeu que de la nature de la juridiction.

Il sera inutile de nommer encore les Préfets Apostoliques. Dans les matières traitées ici, leurs pouvoirs ne diffèrent en rien de ceux d'un Vicaire Apostolique.

La question à résoudre est donc celle-ci : « Quelle est, en vertu des canons 296 et 301, l'autorité du Vicaire Apostolique sur la direction des écoles fondées par les religieux? ». Car c'est de celles-ci que parle le canon 296, comme le montre la première ligne du texte. « Même les missionnaires réguliers sont soumis au Vicaire Apostolique... ». D'ailleurs, en dehors de celles-ci, la question est, sinon sans intérêt, du moins sans difficulté.

En effet, les écoles érigées dans un Vicariat peuvent être fondées et soutenues par le Vicaire lui-même, par le Gouvernement, par des particuliers, par un Institut religieux. Dans les écoles établies par le Vicaire Apostolique lui-même, soit directement, soit par l'intermédiaire de ses missionnaires, il a évidemment toute autorité, aussi bien sur l'organisation matérielle ou purement

pédagogique, que dans le domaine de la formation religieuse et morale. Si le Vicaire demande à des religieux, exempts ou non, de vouloir donner les cours dans une école fondée et entretenue par lui, ils auront à suivre en tout ses prescriptions, à moins que le Vicaire n'ait, par convention, renoncé à une partie de la direction dans laquelle la religion n'aurait pas ou n'aurait que fort peu d'intérêt immédiat. Cette renonciation n'aurait rien de contraire au Code; car les chefs de mission peuvent accomplir par des intermédiaires l'œuvre missionnaire, et déléguer une partie de leur autorité en cette matière.

Dans les écoles fondées par le Gouvernement, le Vicaire Apostolique a un pouvoir *direct* sur tout ce qui concerne l'enseignement de la religion. Ainsi la nomination de professeurs de religion en titre relève de son autorité; il peut écarter tout livre destiné à cet enseignement qui ne serait pas conforme à la saine doctrine; il aurait le droit de prescrire la quantité et l'ordre des matières religieuses à enseigner. En vertu d'un pouvoir *indirect* sur les matières connexes à la formation religieuse et morale, il peut contrôler l'influence religieuse et morale des professeurs et des livres de littérature, d'histoire, etc. Mais là se borne son autorité.

Les droits du Vicaire Apostolique seraient à peu près les mêmes dans une école fondée immédiatement par un groupe de parents, c'est-à-dire, strictement privée. Nous avons déjà dit ailleurs que l'Ordinaire n'aurait pas le droit exclusif d'y nommer même les professeurs de religion, mais seulement celui d'exclure tout professeur ne répondant pas à ses justes exigences (C. 1381). De telles écoles seraient d'ailleurs, en territoire de mission, de rarissimes exceptions; le cas des écoles établies par des particuliers, sans délégation immédiate des parents, sera un peu plus fréquent. Ici encore l'Ordinaire n'a qu'un droit préventif et de contrôle en tout ce qui concerne la formation morale et religieuse (1).

(1) Cf. *N. R. Th.*, 1926, p. 188, s.

Le problème devient plus délicat quand l'école est fondée et soutenue par un Institut religieux, qu'il reçoive ou non des subsides du Gouvernement ou du Vicariat. A la tête se trouvent un Supérieur, un Directeur ou une Supérieure nommés par leurs Supérieurs majeurs. Perdent-ils toute autonomie dans la *direction de l'école* : nomination des professeurs, admission et renvoi des élèves, délimitation du programme, des horaires, des congés, etc? Nous laissons provisoirement de côté la gestion financière. Outre qu'elle ne rentre pas dans le concept strict de *direction de l'école*, le Code contient à son sujet des textes qui précisent assez clairement les droits des Vicaires Apostoliques et des Supérieurs religieux.

Pour répondre à la question posée, nous avons à examiner le texte du C. 296, en lui-même, dans ses sources, son rapport avec d'autres canons, son contexte immédiat et à la lumière des principes généraux relatifs à cette matière.

Par lui-même le terme « *directio scholarum* » est tout à fait général et désigne tous les actes qui relèvent de la direction pédagogique de l'école, comprise au sens de mesures disciplinaires, emploi des méthodes, définition du programme de l'enseignement.

Il faut en dire autant des mots « *iuventutis institutio* » du C. 301, § 2, employés sans autre détermination. Ce qui frappe davantage quand on les rapproche des canons 1381 et 1382, où les pouvoirs des Ordinaires sont plusieurs fois restreints à la formation *religieuse* de la jeunesse (C. 1381, § 1), aux écarts nuisibles à la foi et aux mœurs (C. 1381, § 2 et 3), à la formation religieuse et morale (C. 1382).

Il importe toutefois de ne point séparer de leur *contexte* les prescriptions relatives à l'éducation de la jeunesse. Or les canons 296 et 301 définissent les droits et les devoirs des Vicaires Apostoliques en matière *religieuse et morale*. Tous les missionnaires sont soumis à leur juridiction en tout ce qui concerne « le gouvernement des missions, le ministère des âmes, l'administration

des sacrements, la direction des écoles, les offrandes faites en vue de la mission et l'exécution des pieuses volontés en faveur de la même mission » (C. 2969, § 1). Les Vicaires Apostoliques doivent, à l'occasion de leur visite, régler tout ce qui a trait « à la foi, aux bonnes mœurs, à l'administration des sacrements, à la prédication de la parole de Dieu, à l'observance des fêtes, au culte divin, à la formation de la jeunesse, à la discipline ecclésiastique » (C. 301, § 2).

On trouverait déjà dans ce contexte une précieuse indication sur l'étendue, les limites et l'exercice de la juridiction suprême accordée aux Vicaires Apostoliques en matière d'enseignement et d'éducation.

Les sources de ces canons sont plus instructives encore. Parmi les nombreux textes allégués en note aux Canons 296 et 301, trois nous intéressent particulièrement.

Le 8 mai 1881, Léon XIII promulguait la Constitution *Romanos Pontifices* pour définir les limites de la dépendance et de l'exemption des Réguliers vis-à-vis des évêques d'Angleterre, alors territoire de mission. Parlant de la formation de la jeunesse, le Pape établit une distinction très nette entre les écoles primaires ou élémentaires, surtout destinées aux pauvres, et les autres établissements d'instruction dirigés par les Réguliers. En alléguant de nombreuses décisions de conciles particuliers, il montre que les écoles primaires accessibles à tous les enfants sont avant tout une œuvre religieuse, sur laquelle les Ordinaires doivent exercer une constante vigilance et la plus grande sollicitude. L'enseignement religieux et la formation morale y ont le pas sur tout autre intérêt pédagogique, au point que, selon Pie IX, l'acquisition des autres connaissances y apparaît comme accessoire (1). Léon XIII conclut en déclarant : « les Evêques ont le droit de visiter en tout (*quoad omnia*) ces écoles de pauvres dans les missions et paroisses des Réguliers aussi bien que dans

(1) Lettre à l'Archevêque de Fribourg, 14 juillet 1864. — Acta Pie XI, t. III.

celles des séculiers (1). Pour les autres écoles, dit le Souverain Pontife, « la raison demande et sa volonté est que les privilèges accordés aux Réguliers par le Saint-Siège restent absolument intacts ».

Dans une instruction adressée le 1er septembre 1881 par la S. C. de la Propagande au Vicaire Apostolique du Tonkin oriental, nous lisons : « La formation du clergé indigène et des catéchistes relève du Vicaire Apostolique, qui a également le droit de visiter *sous tous rapports* les écoles primaires élémentaires dans les missions et paroisses tant des Réguliers que des séculiers » (2).

Enfin, voici comment s'exprime la même Congrégation, dans une réponse du 18 janvier 1886, en parlant de missions confiées aux Pères de la Compagnie de Jésus : « Pour les ministères des missionnaires relatifs au soin des âmes, et pour la direction (*cura*) des pieux instituts qui sont sous l'autorité du Vicaire Apostolique, tels que les Séminaires, catéchuménats, hôpitaux, *écoles populaires,* et autres semblables, la nomination des personnes que le Supérieur régulier présente et la collation de la juridiction appartiennent au Vicaire Apostolique, par conséquent aussi l'éloignement et le transfert de ces personnes relèvent du Vicaire Apostolique et du Supérieur régulier, conformément aux règles établies par Benoît XIV, dans la Bulle *Firmandis*, § 11 ». D'après cette Bulle, le Vicaire Apostolique et le Supérieur régulier peuvent écarter ou transférer un sujet sans avoir à rendre compte l'un à l'autre des motifs de ce changement.

Le droit de *visite* comporte évidemment celui d'exiger les modifications jugées nécessaires ou vraiment opportunes. On voit dès lors le pouvoir universel accordé aux Vicaires Apostoliques sur les écoles primaires des pauvres, c'est-à-dire sur toutes les écoles primaires d'un grand nombre de missions. Il faut en dire autant des écoles dont le but principal est de former des catéchistes ou des séminaristes indigènes.

(1) Voir *Collect. P. F.*, II, n° 1552, p. 150. — (2) *Ibidem*, n° 1558, p. 156.

L'examen du contexte et des sources nous conduit à la même conclusion. Les CC. 296 et 301 appliquent aux Vicariats Apostoliques les conclusions du principe rappelé au début de ces pages et formellement exprimé au C. 1381, § 1. « La formation religieuse de la jeunesse est soumise dans n'importe quelle école au pouvoir et à l'inspection de l'Église ».

Il n'était pas nécessaire de dire que les Vicaires Apostoliques n'ont aucune autorité dans les matières et les formes d'activité sans relations avec la foi et les mœurs. C'est un principe universel de droit public ecclésiastique. D'autre part, les expressions si générales des CC. 296 et 301 s'expliquent fort bien. En fait, les pouvoirs des Vicaires Apostoliques sont beaucoup plus étendus que ceux des Ordinaires diocésains et cela en raison des circonstances de lieu, de temps et de personnes.

Dans les pays où la vie chrétienne commence à pénétrer et où l'organisation ecclésiastique est en voie de formation, il importe que le chef suprême jouisse d'une autorité suffisante pour coordonner les efforts et les travaux de tous en vue de l'évangélisation et de l'établissement de cette nouvelle Église. Dans la christianisation des peuples, surtout de ceux qu'on appelle des « primitifs », l'enseignement élémentaire et primaire joue un rôle des plus importants. Moins le peuple est civilisé, et plus grande sera l'importance de l'organisation des écoles de ce degré. Un choix défectueux des professeurs, surtout indigènes, l'admission de certaines catégories d'enfants ou d'adultes, les mesures disciplinaires, le choix même du programme peuvent avoir de graves conséquences pour la formation religieuse et morale de la population. De graves intérêts religieux ou moraux pourraient exiger qu'on donne la préférence à tel genre d'enseignement sur tel autre, par exemple à l'enseignement agricole sur la formation industrielle, ou à l'usage de la langue indigène sur telle langue européenne.

Ajoutons que, dans les territoires de civilisation peu avancée, les parents se désintéressent souvent totalement de la formation morale de leurs enfants. En beaucoup de cas, le prêtre remplit à

l'égard de ceux-ci le rôle d'un véritable tuteur. De là découle pour le Vicaire Apostolique une nouvelle source de responsabilités et de droits, puisque en cette matière, tous les missionnaires sont soumis à sa juridiction.

D'autre part, l'exercice des pouvoirs confiés au Vicaire Apostolique doit se concilier avec l'autonomie relative d'une institution soumise également à d'autres Supérieurs. Le Code se charge de rappeler que le Vicaire Apostolique ne peut en aucune manière s'immiscer dans le gouvernement intérieur de la communauté qui dépend du Supérieur religieux (C. 296, § 2).

La soumission entière à la juridiction du Vicaire Apostolique ne suppose pas que soit par lui-même, soit par son délégué, il règle le détail de l'organisation scolaire. Il suffit qu'après avoir donné les directives, plus ou moins précises, d'après les circonstances, il en contrôle la bonne exécution et intervienne en cas de négligence ou d'erreur, ou bien s'il faut régler quelque conflit.

Ces pouvoirs, le Vicaire Apostolique peut les exercer dans *toutes* les écoles tenues par les religieux. Toutefois les Réguliers gardent leurs privilèges dans les écoles moyennes ou supérieures et le Code n'y porte aucune atteinte. Dans les écoles de ce degré, tenues par d'autres religieux, le Vicaire Apostolique n'aura en fait à exercer sa juridiction que dans des limites assez restreintes. S. S. Léon XIII ne fait-elle pas remarquer « que la raison même y demande une plus grande autonomie »? L'intérêt de la religion sera fort peu engagé dans la plus grande partie du programme, ou du moins pas d'une manière assez précise pour justifier l'intervention de l'autorité ecclésiastique (1).

Il sera bon de remarquer que des écoles qui appartiennent au degré moyen dans les pays pleinement civilisés pourront se rapprocher beaucoup des écoles primaires dans certains territoires de mission, telle une école normale. D'ailleurs la classification est sans grande importance, une fois qu'on a bien compris à quel titre

(1) Pleinement d'accord avec le P. Grentrup sur ces conclusions, nous ne dirions pas comme lui que « ces écoles ne sont pas visées par le C. 296, § 1 ». *L. c.*, p. 37.

et dans quelles limites s'exerce l'autorité du Vicaire Apostolique.

Avant de passer aux conclusions pratiques, un mot encore sur les relations entre les prêtres préposés aux quasi-paroisses ou aux districts et les directeurs ou supérieurs d'écoles. Chaque missionnaire n'est pas le délégué du Vicaire Apostolique. Chargé par celui-ci d'administrer le poste, le district, la quasi-paroisse, c'est à lui qu'il incombe de prendre dans le cadre général du droit et des statuts, toutes les mesures propres à assurer le maintien et le développement de la vie chrétienne. A ce titre, il pourrait arriver que les Frères ou les Sœurs doivent régler quelques détails d'organisation scolaire selon ses indications. Par exemple, la veille des grandes fêtes, si le missionnaire juge que les confessions des enfants doivent absolument être entendues à telle heure déterminée pour rendre possibles les confessions des adultes, la direction des écoles aura à tenir compte de cette nécessité. En dehors de ces cas assez exceptionnels, le missionnaire n'a aucune autorité sur la direction de l'école. Les Supérieurs religieux relèvent, comme les missionnaires, directement du Vicaire Apostolique. Si celui-ci délègue tel ou tel missionnaire pour faire la visite et prendre les mesures opportunes, c'est en vertu de cette délégation, et non comme quasi-curé ou supérieur du poste, que le missionnaire pourra imposer au besoin certaines prescriptions.

D'autre part, en mission il importe bien plus qu'ailleurs de laisser au chef religieux du poste, du district, de la quasi-paroisse, la plus large influence sur tous les enfants en dehors de l'école. Dans nos pays, les fidèles sont souvent à même de trouver facilement tous les secours spirituels dont ils ont besoin en s'adressant à des prêtres séculiers ou réguliers de leur choix. Il n'en va nullement de même en mission. Si le missionnaire ne tient pas en mains ses ouailles, personne ne suppléera à ce manque de direction ou d'autorité. C'est donc un devoir pour les Frères et les religieuses de maintenir et de favoriser de tout leur pouvoir le contact entre les enfants ou les adultes et leurs pasteurs.

Passons maintenant aux applications pratiques des principes et des prescriptions du Code en cette matière.

Nomination, renvoi, transfert des professeurs. — Les maîtres religieux sont évidemment présentés par leurs supérieurs, qui gardent le droit de les retirer ou de les transférer à leur gré, et sans être obligés de faire connaître ou de justifier leur manière d'agir. Toutefois l'approbation du Vicaire Apostolique est requise pour tous les professeurs de religion : il peut, s'il le juge nécessaire pour le bien de la religion ou des bonnes mœurs, exiger le déplacement ou le retrait d'un maître religieux.

Quand un Institut enseignant est approuvé par le Saint-Siège, ses membres doivent être présumés aptes à remplir les fonctions que les supérieurs leur confient. S'il s'agit de maîtres laïcs, en particulier d'instituteurs indigènes, le Vicaire Apostolique pourra évidemment exiger des preuves de capacité et s'opposer plus facilement à leur nomination. A-t-il le droit de nommer lui-même les maîtres et d'en imposer le choix au Supérieur religieux? Rien ne permet de l'affirmer. Il pourrait toutefois réserver, par exemple, l'enseignement de la religion à ses prêtres, s'il le jugeait nécessaire à la formation religieuse des élèves. Il ne serait pas étonnant qu'il en agît ainsi chez les religieuses et même chez des Frères, aussi longtemps que ceux-ci n'auraient pas acquis une connaissance suffisante de la langue et des mœurs indigènes. Si un article des Constitutions approuvées par le Saint-Siège impose aux religieux le devoir d'enseigner la religion, il ne constitue pas un *privilège* auquel le Vicaire Apostolique dérogerait en confiant cette charge à ses prêtres. Cet article approuve seulement dans le cadre du droit général une forme d'apostolat, à exercer selon les canons relatifs à cette matière.

Ephémérides. — Pour le bien religieux, le Vicaire Apostolique peut imposer l'époque et la durée des vacances, donner des directives sur la durée des classes et le choix des jours de congé. A moins que l'intérêt de la religion ne l'exige, il ne lui appartient pas d'imposer tel jour de congé, ni de fixer d'une manière précise

la durée des différents cours. Ce sont là mesures d'exécution qui relèvent de la direction immédiate d'un établissement d'instruction. Le Vicaire Apostolique a le droit d'imposer l'enseignement de telle matière, l'exclusion de telle autre, s'il le juge utile au point de vue religieux.

Méthodes. — Ici également les nécessités de la formation religieuse et morale autorisent le Vicaire Apostolique à prendre certaines mesures générales. Ses directives touchant la discipline et le bon ordre auront évidemment plus d'importance que celles qui viseraient les méthodes de l'enseignement proprement dit. Toutefois, aussi longtemps qu'un Institut en sera à ses débuts dans la mission, la prudence conseillera aux supérieurs une grande docilité aux conseils pédagogiques d'un Vicaire Apostolique, mieux instruit qu'eux du caractère et des aptitudes des indigènes.

Admission et renvoi des élèves. — Il appartiendra au Vicaire Apostolique, par exemple, d'indiquer les *catégories* d'enfants à admettre ou à refuser (conditions d'âge, de famille, de région, d'instruction religieuse). Sauf raison exceptionnelle, c'est au supérieur de l'école à décider l'admission ou le renvoi de *tel enfant*. A cet égard on ne peut nier que les missionnaires préposés aux postes aient aussi leur mot à dire, là du moins où les enfants sont envoyés à l'école par eux et non par les parents. Même alors, ils tiendront grand compte des raisons alléguées par la direction.

S'il le juge opportun pour la formation religieuse et morale des enfants, le Vicaire Apostolique pourra refuser aux religieux d'avoir un internat ou un demi-pensionnat. Mais la supposition ne se vérifiera guère que pour les écoles primaires des territoires où la vie chrétienne n'est pas encore parfaitement établie. Là, en effet, on estime parfois qu'il importe de laisser au missionnaire, chef du poste, une autorité plus entière pour assurer la formation religieuse des indigènes. Aussi, en dehors des heures de classe ou du travail manuel, oblige-t-on tous les enfants, du moins tous les garçons, à rentrer au poste où ils se trouvent sous la direction unique du missionnaire. On ne peut rien objecter à cette décision.

Administration financière. — Tout supérieur religieux doit soumettre à l'approbatiou du Vicaire Apostolique le placement de l'argent donné en vue d'une école (1) établie sur le territoire de la mission (C. 296, § 1; 533, §§ 2, 3 et 4). Le Supérieur gère librement les fonds que l'Institut applique à la direction de l'école. Mais les Supérieurs de maisons appartenant à un Institut diocésain doivent soumettre à l'approbation du Vicaire Apostolique tous les placements d'argent de la communauté (C. 533, § 2, 1°).

Les religieux se soumettront d'autant plus volontiers à la direction du Vicaire Apostolique, que celui-ci est presque toujours un missionnaire ayant acquis, par une longue expérience, une connaissance pratique très précieuse du milieu où il exerce son zèle. Il peut se faire d'ailleurs que les méthodes pédagogiques d'un Institut fondé en Europe ou en Amérique ne soient pas adaptées à la formation d'indigènes, aussi différents de nous par le caractère, les aptitudes et les besoins que par la race elle-même. De plus, en demandant ou en acceptant des œuvres en pays de mission, les Supérieurs s'engagent à adapter leur action aux conditions morales et religieuses du pays.

D'autre part, les pouvoirs du Vicaire Apostolique devront être utilisés avec discrétion et bienveillance, et il choisira avec soin ceux auxquels il en déléguera l'exercice. Fortifier l'autorité des Supérieurs religieux sera toujours un moyen excellent, presque toujours le moyen nécessaire de faire prospérer l'œuvre entreprise en commun. La plupart des Instituts religieux ont un esprit propre, des traditions vénérables, une conception spéciale de leur œuvre apostolique. En les demandant ou en les admettant, le Vicaire Apostolique assume aussi l'obligation de favoriser tout ce qui doit maintenir et développer chez ces précieux auxiliaires, l'esprit de leur vocation.

(1) Nous n'examinons pas ici les obligations des religieux concernant le placement ou l'emploi d'autres aumônes faites en vue de la mission.

Il est extrêmement utile, pour éviter des conflits toujours possibles, de convenir par écrit des principaux droits et obligations des parties contractantes en ce qui concerne l'établissement et la direction des œuvres des missions. Toutefois une autorité très bienveillante d'une part, et une docilité très déférente de l'autre pourront seules résoudre, à la satisfaction de tous et surtout pour le plus grand bien de la religion, les doutes et les conflits inévitables sur les limites du droit et du devoir.

J. CREUSEN, S. I.

Une Église servante de l'État

L'ÉGLISE ORTHODOXE ROUMAINE

Nous voudrions, dans cet article, soumettre au lecteur le fruit de nos études et de nos observations personnelles dans l'ancien royaume de Roumanie (1); nous voudrions montrer comment une Église schismatique, nationale, l'Église roumaine, loin de se rapprocher du catholicisme, semble au contraire s'en écarter de jour en jour et devenir de plus en plus la servante de l'État.

Le royaume de Roumanie — relativement récent parmi les puissances européennes, avant même qu'il ne devint « la grande Roumanie » de 1929 — fut formé originairement de deux principautés dépendant de la Turquie : la Moldavie et la Valachie. La domination turque, avec sa civilisation orientale, son nationalisme farouche, influença profondément l'esprit roumain qui, de nos jours encore, garde l'empreinte de cette vassalité d'antan.

A l'issue de la sixième guerre russo-turque (1828-1829), en vertu de la paix d'Andrinople, les deux principautés devaient

(1) Nous devons également beaucoup d'indications au *R. P. Félix Wiercinsky, S. I.*, qui, exerçant son ministère en Roumanie depuis vingt ans, nous a semblé le mieux placé pour contrôler et guider notre travail.

être occupées militairement par la Russie durant une période de 10 ans. Le général Kisselef, qui présida à leur destin durant ce temps, y est resté célèbre, non seulement par les travaux d'art qu'il fit entreprendre, — témoin la magnifique chaussée qui porte son nom à Bucarest — mais aussi, et surtout, par le « règlement organique » qu'il édicta. Ce règlement visait à préparer, dans le domaine moral, une autre chaussée qui permettrait à la Russie de s'avancer vers Constantinople. En politique qu'il était, il utilisa un moyen naturellement adapté à ses fins : l'orthodoxie, commune aux Russes et au peuple des deux principautés roumaines. Au demeurant peuple simple, religieux, habitué à servir et gardant encore à la nuque le stigmate douloureux du joug turc — on l'avait même forcé, parfois, à remplacer les chevaux pour tirer les canons —; il plia l'échine de bonne grâce devant les traitements relativement plus humains des Russes.

L'Église roumaine, bien qu'ayant reçu la foi de Rome, avait été entraînée, de force, dans le schisme et, comme la plupart des Églises orientales alors, était soumise au patriarcat grec de Constantinople. Moscou et d'autres capitales, ne reconnaissant plus à Byzance l'importance qui justifiait la primauté de son patriarcat, s'en étaient détachées pour former des églises autocéphales, ayant chacune leur patriarcat propre et indépendant. Il suffisait donc, pour l'heure, de cueillir toute l'orthodoxie roumaine sur le tronc vétuste de Byzance et de la rattacher, tant bien que mal, à Moscou. La religion restait la même ; les popes, protopopes et évêques, les mêmes; le chef suprême seul, qui était d'ailleurs inconnu de la plupart des fidèles, et qui, même pour le clergé, demeurait toujours très lointain, était, habilement et comme sans effort, remplacé par un autre. La Russie avait de la sorte à sa disposition le moyen de soumettre à son influence, sans grands frais et sans grande fatigue, toute une race. De plus, les couvents grecs disposaient d'énormes revenus, qui pourraient être facilement confisqués, sous un prétexte quelconque, et offraient ainsi au gouvernement une proie tentante. Et c'est de cette façon que l'Église orthodoxe roumaine commença

l'apprentissage de son esclavage politique ; ayant renoncé à l'obéissance fière et libre au pape, elle se livrait, toute garrottée, à une obéissance servile, à un joug impitoyable.

Son sort ne fut guère modifié, quand, à l'aube d'une ère de liberté qu'elle avait durement gagnée, en 1856, le prince Alexandre-Jean Cuza réunit sous son commandement les deux principautés danubiennes. Il ne fallait d'ailleurs pas être profond politicien pour comprendre le rôle que pourrait jouer cette Église dans un but nationaliste. On prétendra l'émanciper du joug étranger, lui rendre la liberté, mais, en fait, on confisquera, au profit de l'État, des biens ecclésiastiques équivalant à un tiers du territoire ; les couvents grecs et roumains n'étaient-ils pas, d'ailleurs, de mœurs relâchées, pour la plupart, et ne se montraient-ils pas incapables d'administrer leurs terres qui restaient depuis longtemps en jachères? Le gouvernement national fera mourir de leur belle mort ces couvents désormais inutiles, sinon toujours débauchés. Il ne permettra plus l'entrée en religion aux hommes qu'après 60 ans, aux femmes qu'après 50 ans révolus. De plus, le parlement roumain formera, à l'exemple de sa grande voisine de l'Est, un synode ecclésiastique et tentera de rendre l'Église nationale indépendante. Indépendante de Constantinople ou de Moscou s'entend, mais nullement de l'État ; bien au contraire, c'est lui ou le prince qui désormais nommera les évêques et contrôlera l'admission aux saints ordres.

La chose n'alla pas sans peine, cependant. Le patriarche de Constantinople éleva le premier la voix et refusa de reconnaître les évêques nommés par le prince ; une partie du clergé, guidée sans doute par son propre intérêt, se mit à la remorque du patriarche, tandis qu'une autre partie, pour des raisons similaires, prit fait et cause pour le prince. Cela occasionna un conflit, et même une scission dans le corps ecclésiastique lui-même ; on s'en servit habilement pour laisser les deux groupes se nuire mutuellement et tirer profit de leur affaiblissement.

Sur ces entrefaites, Charles de Hohenzollern, qui devait être le

grand homme de la Roumanie, le futur roi Carol, avait pris la place de Cuza. Constantinople, constatant l'inutilité de sa résistance et — nous sommes en Orient — fatiguée de son rôle de protestataire, céda. L'Église roumaine ne conserva plus dès lors avec la métropole religieuse que de minces liens de dépendance ; par exemple le saint-chrême, pour la confirmation, continua à être béni exclusivement par le patriarche byzantin. Lorsque, bientôt, la Roumanie devint un royaume indépendant, l'Église voulut, elle aussi, se libérer définitivement et complètement de toute soumission ; la séparation se fit alors sans heurt et sans conflit aucun. En 1885, l'Église orthodoxe roumaine devenait définitivement autocéphale.

L'asservissement à l'État, qui se dissimulait sous ce mouvement libertaire et nationaliste, fut habilement maintenu par un gouvernement avide de renforcer l'unité et de concentrer entre ses mains toutes les autorités, même spirituelles, toutes les influences financières. Quand le clergé inférieur, mécontent des évêques, voulait obtenir quelque faveur, faire lever quelque mesure de rigueur, il s'adressait au gouvernement : celui-ci s'empressait d'assumer une protection si avantageuse pour le pouvoir ; le ministre des cultes devenait peu à peu un concurrent redoutable et gênant pour l'autorité ecclésiastique. On verrait bientôt ce paradoxe d'un ministre des cultes athée, agissant en même temps pour l'Église et contre elle ; tel en 1893 le ministre Take Jonescu qui faisait voter, en faveur du clergé, un subside depuis longtemps demandé et, en même temps, introduisait l'intervention directe de l'État dans le gouvernement de l'Église, soumettant au ministre des cultes les séminaires et les ordinations (1).

L'Église orthodoxe continuait ainsi sa marche sur le chemin de

(1) C'est ce même ministre Take Jonescu qui répondit à l'objection qu'on lui faisait alors de l'illégalité du procédé : « L'Église orthodoxe orientale n'a pas l'indépendance de l'Église catholique qui peut être comparée, elle, au chêne de la forêt. L'Église orthodoxe a besoin d'un tuteur, tout comme le lierre qui grimpe au tronc puissant des arbres, et le tuteur de l'orthodoxie c'est le trône. »

la vassalité, dont elle ne sortira plus désormais ; au contraire, avec les années, elle ira s'asservissant de plus en plus. En 1909 sous le ministère de Spiru Haret, athée lui aussi, le clergé inférieur, ayant réclamé de nouveau l'intervention de l'État contre le clergé supérieur et demandé de pouvoir participer au gouvernement de l'Église nationale, le ministre créa le *Consistoire Général* où étaient représentés les popes, les couvents, les laïques.

Comme bien on pense, cette « nationalisation » de l'Église ne fit que s'accentuer au cours de la guerre mondiale, à laquelle la Roumanie prit une part active. Et quand tout fut, à peu près, rentré dans l'ordre et que l'ancien « regnat » se fut adjoint la Transylvanie, la Bessarabie, la Bucovine, la loi du 4 mai 1925 décréta le contrôle de l'État, par le ministre du culte (qu'il soit athée ou franc-maçon peu importe), sur l'Église orthodoxe roumaine ; dans le gouvernement intérieur même de l'Église une majorité laïque dominerait, ils seraient environ les 2/3 de l'assemblée chargée de discuter les questions purement ecclésiastiques.

Voilà où menait la rupture d'avec le seul tronc où circule la sève de vie ; on remplaçait une noble soumission par un esclavage — le mot n'est pas trop fort — vis-à-vis d'un État égoïste et souvent même athée ! Sans doute on dora les chaînes ; en cette même année 1925, on déclara que « sur la base de la souveraineté du peuple en matière politique et ecclésiastique », le métropolite de Bucarest serait désormais patriarche de la Grande Roumanie. On ne tint du reste aucun compte des réclamations des canonistes orthodoxes eux-mêmes, qui exigeaient, pour la validité de la décision, ou bien un concile oecuménique — voilà huit siècles que les orthodoxes cherchent à le réunir — ou au moins l'approbation de Constantinople ; on ne se soucia pas davantage des critiques amères publiées dans l'organe officiel du clergé orthodoxe de Bucarest : *Crucea*.

Cette marche de tout un peuple dans un sens opposé à la tradition apostolique ne laissait pas que d'effrayer les esprits les plus éclairés, à leurs heures de sincérité. Je ne veux citer ici que

les paroles du patriarche de Roumanie lui-même, Miron Cristea, en plein sénat, le 7 avril 1927 (1) : « C'est en se guidant, non d'après les intérêts de l'Église, mais d'après ceux des partis politiques, que furent nommés les professeurs de nos écoles théologiques, surtout dans le passé. Le résultat en est aujourd'hui terrifiant. Deux semaines après que votre serviteur eut été installé comme métropolite-primat, mon collègue de gauche, le Très Révérend métropolite Pimen, me passa un mémoire imprimé. Il avait été composé à Jassy durant la guerre et portait un grand nombre de signatures d'élèves des séminaires de l'ancien royaume, qui s'y trouvaient pour lors. Le mémoire était adressé au recteur de l'université de Jassy ; en voici les premières lignes : « Nous, soussignés, élèves des séminaires du royaume, nous déclarons athées. Nous nous adressons à vous, en vous priant de nous débarrasser du poids de cette meule qui écrase nos âmes, nous forçant, par suite des circonstances, à fréquenter une école théologique dont nous n'admettons pas les doctrines ». Et voilà — continuait le patriarche — la conséquence de ce fait que les écoles théologiques ne sont pas dirigées par l'Église, mais par l'État ».

Et le même patriarche Miron s'exprimait, plus franchement encore peut-être, à Mgr d'Herbigny lors de son passage par Bucarest, ces dernières années, comme Sa Grandeur l'a relaté dans les *Études* du 20 janvier 1928. Nous savons que cet interview a été démenti ensuite dans un journal local, par le patriarche lui-même ; mais quiconque a vécu en Orient comprendra qu'on ne peut pas prendre à la lettre semblable démenti.

Cet asservissement de l'Église orthodoxe à l'État devait fatalement avoir de tristes répercussions dans la vie même de ses membres, et tout particulièrement des prêtres (2).

(1) *Monitor oficial*, 15 juin 1927, col. 1317. — (2) Tous ces exemples sont pris à Bucarest, au centre de l'orthodoxie roumaine, sans préjudice aucun de la situation de certaines églises en Moldavie ou en Transylvanie.

Il faut bien le dire, le clergé orthodoxe, qu'il s'agisse de métropolite ou de simple pope, n'est guère estimé des fidèles, à quelques rares exceptions près. Les intrigues des partis, les intérêts personnels font de lui le jouet des passions politiques. La presse est sans pitié pour lui ; on contrefait des photographies pour compromettre jusqu'aux membres les plus éminents de la hiérarchie ; on les accuse des complicités les plus louches: Le peuple fidèle ne s'en étonne guère et proteste tout aussi peu. A Bucarest, le pope, que l'on rencontre fréquemment dans les rues, n'est pas salué ; on ne lui témoigne aucune déférence ; souvent, du reste, il n'est rien moins que coquet ; l'habit qu'il porte, soutane noire, grise, brune ou de la couleur qu'il vous plaira, — avec ou sans ceinture — est souvent du débraillé le plus achevé. Les popes font souvent l'objet des plaisanteries, des quolibets de l'enfance. On fait peur aux marmots en les menaçant du pope, leur croque-mitaine.

Eux-mêmes ne prêtent-ils pas flanc à ce manque d'égards allant jusqu'à l'injure? Peu instruits, surtout à la campagne ; sans aucune piété, souvent même sans foi, dans les villes, nous venons d'en entendre un témoignage péremptoire ; gardant les préjugés les plus absurdes ; n'ayant entre eux aucune unité, aucune véritable union ; et surtout dominés par le souci de l'argent! Ils vont, sans être appelés, bénir toutes les maisons de la paroisse le premier du mois, pour les humbles honoraires qu'ils réclament impérieusement ; ils semblent surtout préoccupés des aumônes obligatoires de leurs fidèles aux différentes circonstances de leur vie paroissiale : la réception des sacrements, y compris l'extrême-onction, les offrandes de messe en espèces, surtout à l'occasion des enterrements, les prières, les bénédictions, etc.

Comment d'ailleurs se préparent-ils à leur ministère? Le séminariste, souvent fils de pope, a été maintes fois envoyé au séminaire, sans signe de vocation, uniquement à cause de la gratuité de ces études pour lui. Il pourra d'ailleurs, une fois ces années achevées, embrasser n'importe quelle autre carrière, ses diplômes étant officiellement reconnus. S'il a en vue, au sortir du

séminaire, une place lucrative dans le clergé, il attendra qu'elle soit vacante pour se faire ordonner ; il épousera au besoin la fille d'un pope pour s'assurer la succession. Bref, la carrière ecclésiastique est, pour la majorité d'entre eux, une affaire bien plus qu'une vocation véritable ; c'est au point qu'on se demande parfois combien il y en a qui aient encore la foi. Hélas ! la cause en est souvent l'enseignement même du séminaire. N'est-ce pas l'archimandrite Scriban qui, en 1908, allait jusqu'à appeler le clergé d'alors une réunion de païens, où il ne reste plus qu'une façade de piété et de doctrine. Les prêtres n'ont plus conservé que l'habit et les livres ; tout le reste s'est fondu au contact des influences laïques et athées auxquelles ils se sont soumis. Jadis — continue ce même dignitaire de l'Église orthodoxe — on leur donnait la foi au séminaire, maintenant on la leur enlève.

Que sera dès lors le culte ? Notre-Seigneur est présent dans les églises orthodoxes, mais, si vous n'êtes pas tant soit peu initié, vous aurez grand'peine à l'y découvrir. Il n'y a pas de lampe annonçant cette présence, alors qu'il y en a toujours une qui brûle devant l'icone de la Vierge. Si vous pénétrez par une des portes de l'iconostase dans la partie réservée aux prêtres, sur l'autel qui est de plain-pied avec le reste de l'église pas de tabernacle ; mais à gauche dans le sanctuaire, près de la table — παρατραπέζιον — où le prêtre apprête le calice et le pain du sacrifice, ensevelis sous des linges et des habits sacerdotaux d'une propreté plus que douteuse, on vous avertira qu'en cet endroit sont gardées les Saintes Espèces pour les malades. L'auteur de cet article a vu, à la métropole de Bucarest, les ornements destinés à la liturgie si négligemment tenus, tellement froissés et souillés, qu'il n'aurait pas eu le courage d'y toucher. Pauvre christianisme enseveli dans un tombeau et qui risque bien, si la foi va toujours s'écoulant de plus en plus, de n'en jamais plus ressusciter.

Nous n'ignorons pas qu'il y a des exceptions, mais elles sont rares ! Sur les quatre cents églises orthodoxes de Bucarest, par exemple, il y en a *une* où *un* prêtre fervent et croyant réunit

chaque soir un petit troupeau de fidèles pour la prière, mais qu'est cela en comparaison de la masse des autres?

L'instruction religieuse, est, hélas, à l'avenant. L'enseignement dogmatique se minimise toujours davantage. Des orthodoxes cultivés viennent entendre les sermons dans les églises catholiques, parce qu'on ne leur en fait guère chez eux ou qu'on les fait trop mal. Dans les écoles où le cours de religion est donné et ne figure pas uniquement sur les programmes, il se réduit aux points les plus élémentaires; dans les lycées, où les auditeurs, jeunes gens ou jeunes filles, sont un peu plus instruits, l'explication du catéchisme, à côté de points doctrinaux très bien traités, contient, aujourd'hui encore, des erreurs impardonnables sur le catholicisme, par exemple la confusion entre impeccabilité et infaillibilité, l'affirmation que les catholiques romains tiennent le pain levé pour matière invalide du sacrifice, etc., etc. Et nous ne parlons pas des divergences qui s'accusent entre la doctrine et la pratique : les traités dogmatiques orthodoxes enseignent, par exemple, l'indissolubilité du mariage; de même les catéchismes, quoique moins clairement déjà; mais en fait — en changeant le nom, l'étiquette — on voit admettre le divorce jusque dans les rangs mêmes du clergé.

S'étonnera-t-on dès lors que, dans les villes surtout, le peuple lui-même n'ait plus gardé de sa piété foncière, au contact de ce sel affadi, qu'une religion tout extérieure? Les trois signes de croix, à peine ébauchés, faits en passant devant les églises; pour les plus fervents, quelques stations dans ces églises : des inclinaisons profondes, des baisements d'icones, des signes de croix; enfin le maigre petit cierge de cire jaune ou blanche — lumânarica — superstitieusement regardé comme le remplaçant du fidèle devant Dieu, et auquel on attribue les merveilles les plus extraordinaires. Ne demandez pas aux orthodoxes des villes l'assistance fidèle à la liturgie (la messe) du dimanche et des jours de fête, le jeûne aux nombreux jours d'abstinence de l'année; ils jugent d'ordinaire que leur religion ne les oblige pas à ces pra-

tiques, que, du reste, la liturgie est trop longue et le jeûne trop incommode; le plus souvent ils se contentent de passer par les églises et de s'y soumettre à quelques cérémonies extérieures; et tout se réduit à cela.

Ceux, au contraire, qui sont restés fidèles à Rome ou lui sont revenus après le schisme, comme les Roumains Uniates, ont acquis ou recouvré, en dépendant de Rome, une vitalité et une sainteté que le schisme est incapable de donner. Ces Uniates sont un million et demi environ, mais quelle magnifique Église et combien riche des plus belles promesses pour l'avenir! Patriotes et roumains comme les autres, ayant profité eux aussi de la paix qui forma la grande Roumanie, ils ne se sont pourtant pas asservis à l'État. Considérez ces apôtres zélés, évêques et prêtres gréco-catholiques, prêchant missions et retraites, introduisant de plus en plus la communion fréquente pour leurs fidèles et la liturgie quotidienne pour les prêtres, adoptant nos grandes dévotions au Saint-Sacrement, au Sacré-Cœur, au Rosaire, faisant régulièrement leur retraite. Entendez ces prêtres déclarer humblement dans leur revue (1) que leur piété est encore insuffisante et qu'elle leur est avant tout nécessaire pour travailler efficacement au règne du Christ. Voyez la dignité du clergé uni, sa science, sa sainteté et vous comprendrez mieux encore qu'il ne peut être question de « fusion » des Églises pour créer une vaste unité, mais qu'il est urgent d'attirer dans le sein de l'Église une, sainte et apostolique, ceux qui s'en sont écartés et qui, loin d'elle, dépérissent et meurent.

Il nous semble téméraire de prétendre, quand on a vu les faits et les hommes sur place, en Orient, que, selon les prévisions humaines, la réunion des orthodoxes soit près de s'accomplir. Ils ont derrière eux un passé de huit cents ans de schisme, considéré souvent comme l'expression de la vie nationale, défendu au prix du sang; comment leurs esprits se tourneraient-ils d'eux-mêmes vers l'union? Hélas! La haine invétérée de Rome subsiste encore, très

(1) *Cuvântul Adevarului*, avril VI, 1928, nn 4 et 5. Manastirea Bicsad.

vivace, dans les classes dirigeantes et dans le clergé, au point de faire regarder à beaucoup un concordat entre le gouvernement et le Saint-Siège comme un mal plus dangereux que la domination turque elle-même. Pourquoi alors se bercer de l'espoir de mouvements prochains vers la réunion?

Mais le bras de Dieu n'est pas raccourci et la Providence a ses heures que nous ignorons. Il importe de prier pour ces malheureux égarés. Après la prière, le meilleur moyen de préparer, humainement, cette réunion de la branche détachée, c'est, comme l'a fait remarquer l'encyclique récente du Saint-Père, la connaissance mutuelle. Apprenons à mieux connaître les doctrines, les usages, l'âme de « nos frères séparés » et formons le vœu qu'eux aussi comprennent mieux la sainte Église du Christ et qu'on leur en donne le moyen. Qu'ainsi vienne enfin le jour où eux aussi chanteront, au sein du seul bercail et sous la miséricordieuse protection du vrai pasteur : *In exitu Israel de Aegypto, domus Iacob de populo barbaro, facta est Iudaea sanctificatio eius, Israel potestas eius.*

Bucarest. L. Honoré, S. I.

Consultations liturgiques

I. Cérémonies de la messe chantée

Peut-on, dans une messe chantée sans assistance de diacre et de sous-diacre, employer des acolytes portant les chandeliers, des porte-flambeaux, un ou plusieurs thuriféraires qui encenseraient, comme cela se fait aux messes solennelles, pendant l'oblation du pain et du vin, pendant les deux consécrations, à la communion sous les deux espèces, etc.?

R. La messe chantée sans l'assistance des diacre et sous-diacre tient pour ainsi dire le milieu entre la messe solennelle et la messe basse. Il semblerait cependant qu'on doive la rapprocher davantage de la messe solennelle dont elle partage la plupart des privilèges, comme on peut s'en convaincre en lisant les nouvelles rubriques,

qui pratiquement assimilent les deux. C'est ainsi qu'on peut y allumer quatre ou même six cierges comme aux messes solennelles (décr. 3371, 1), et quoiqu'un seul servant suffise, on peut certainement en employer plusieurs, voire même, quand la chose est possible, cela convient absolument lorsque cette messe chantée tient plus ou moins lieu de la messe solennelle (1).

En ce cas, les servants se comportent à cette messe comme à la messe solennelle, ils occupent les mêmes places (2), se tiennent debout ou à genoux suivant les règles données pour la messe solennelle. Quand le célébrant est assis, ils peuvent s'asseoir également, non pas toutefois aux côtés du célébrant.

Les acolytes ne doivent pas, mais peuvent entrer en portant les chandeliers qu'ils déposent en ce cas, comme de coutume, sur la crédence et qu'ils tiendront élevés seulement pendant le chant de l'évangile (3).

De même, deux ou quatre céroféraires pourront, comme à la messe solennelle, tenir pendant la consécration des flambeaux allumés (4).

Par contre, une chose n'est pas permise, c'est l'emploi des thuriféraires. L'encensement, en effet, à cause de la signification mystique de l'encens, a toujours été considéré comme un des principaux rites liturgiques et est réglé minutieusement par les rubriques, qui indiquent nettement quand l'encens doit être employé et par qui l'encensement doit être fait. Or, à moins d'un indult spécial, l'usage de l'encens n'est pas permis aux messes chantées sans assistance du diacre et du sous-diacre. *In Missa quae cum cantu, sed sine ministris celebratur, incensationes* omnes *omittendae sunt* (decr. 3328 ad 1), et la Congrégation réprouve même la *Consuetudo fere immemorialis quae supprimi non posset sine offensione et scandalo populi* (decr. 3611 ad 6).

(1) C. Callewaert, *Caeremoniale in Missa privata et sollemni servandum* n. 255 et suiv. — (2) Cependant, s'il n'y a pas de cérémoniaire, les servants se tiennent plutôt à la place qu'ils occupent pendant la messe basse. — (3) C. Callewaert, n. 259. — (4) C. Callewaert, n. 255.

D'ailleurs, même dans la messe solennelle, les pratiques dont parle notre correspondant, ne peuvent se justifier. A cette messe l'encens est de rigueur (decr. 3039 ad 6), et par conséquent il faut un thuriféraire, mais un seul (1), et les rubriques du Missel et du Cérémonial des évêques indiquent clairement ce qu'il doit faire.

A l'introït, à l'évangile, à l'offertoire, le célébrant met avec bénédiction l'encens et c'est lui aussi qui encense la croix, l'autel, les *oblata*. Le diacre encense le livre des évangiles, le chœur ; quant au thuriféraire, il doit encenser à l'offertoire le diacre, les ministres inférieurs et le peuple. A la consécration, comme les ministres supérieurs sont alors empêchés, le thuriféraire agenouillé *in cornu epistolae* doit encenser trois fois la sainte Hostie pendant que le célébrant l'élève, et trois fois le saint Sang. Cependant, aux messes de *Requiem*, où le sous-diacre ne tient pas la patène, le thuriféraire, après avoir mis de l'encens dans son encensoir, passe celui-ci au sous-diacre qui, dans ce cas, fait les encensements pendant la consécration.

Aucun autre encensement n'est prescrit ni permis par les rubriques pendant la messe solennelle. D'ailleurs, comme on le voit, l'encensement dans la messe solennelle est une fonction réservée aux ministres supérieurs et principalement au célébrant et ce n'est qu'à défaut de ceux-ci que cette action liturgique est dévolue au thuriféraire. Jos. PAUWELS, S. I.

II. Les prêtres porte-chape

Est-il permis, conformément à la coutume universellement existante dans ce diocèse aux grands jours de fête, et cela de temps immémorial et au vu et au su de l'autorité diocésaine, même aux offices que l'Ordinaire lui-même, ou ses vicaires généraux rehaussent de leur présence, d'avoir, à la messe et au salut solennels, outre les trois officiants et le cérémoniaire, deux prêtres porte-chape qui ouvrent le cortège des officiants, portant une masse, et assistent aux offices

(1) Ce n'est que dans les processions avec le très saint Sacrement que les rubriques demandent deux encensoirs et deux thuriféraires, et c'est le célébrant qui, dans ce cas, met l'encens dans les deux.

dans le chœur sur un prie-dieu, ne participant d'ailleurs guère à l'action sinon qu'on les encense après le sous-diacre et qu'on leur donne la « Pax »?

R. Nulle part le Missel ne suppose que les *Cantores* à la Messe solennelle soient revêtus de la chape; bien plus, le Cérémonial des évêques (L. I, c. 15, n. 13) le défend explicitement : « Ad missas...praecedunt diaconus immediate ante celebrantem, subdiaconus vero ante diaconum, *nec alii praeter ipsos erunt parati* ».

Au salut solennel, les chapiers ne sont admis que si le salut suit immédiatement les vêpres solennelles où le célébrant était assisté des dits chapiers et, dans ce cas, il n'y aura pas de diacre et sous-diacre en dalmatique et tunicelle; jamais il ne peut y avoir, outre le diacre et le sous-diacre, deux ou quatre clercs revêtus de la chape (Decr. 4179, 16 février 1906 ad VIII).

On comprend encore moins l'emploi des masses.

Cependant, là où un usage contraire immémorial existerait, il semble qu'on peut s'en tenir à cet usage aussi longtemps que l'autorité diocésaine ne croit pas devoir urger la loi. S'il y a des chapiers, ils doivent être encensés, comme d'ailleurs tout le chœur, *avant* le sous-diacre (Ritus celebrandi VII, 10); ils doivent recevoir la paix, comme le chœur, du sous-diacre (Ritus celebrandi X, 8). Jos. PAUWELS, S. I.

Actes du Saint-Siège

S. CONGRÉGATION DES SACREMENTS

Retraites d'ordination (Réponse de la S. C. des Sacr., *Romana et aliarum*, 27 avril 1928. *A. A. S.*, XX, 1928, 359).

Le Code ordonne que les aspirants aux ordres majeurs vaquent, au moins pendant six jours entiers, aux exercices spirituels avant chaque ordination. Il fait toutefois une exception pour la retraite préparatoire au diaconat, qui pourra ne durer que trois jours, s'il était reçu moins de six mois après le sous-diaconat (c. 1001, § 1). A supposer que tous les ordres majeurs soient conférés dans un

espace de temps beaucoup plus court, par exemple d'*un* mois, faudrait-il encore s'en tenir strictement à cette prescription? Telle fut la question posée par l'Ordinaire de Sérajévo à la Commission d'interprétation. Celle-ci renvoya le doute à la S. C. des Sacrements, qui voulut donner une portée plus générale (*Romana et aliarum*) à sa réponse, dont voici la teneur : « *Stetur can. 1001, § 1*, idest si qui intra semestre, vel etiam spatio unius mensis ad plures ordines maiores promovendi sint, Ordinarius poterit exercitiorum spiritualium tempus pro ordinatione ad Diaconatum reducere, non tamen infra tres integros dies. Si vero sacri ordines sive beneplacito apostolico, sive decreto Episcopi ad normam can. 1006, § 3, gravi interveniente causa, servatis tamen servandis, praesertim can. 975-978, distinctis et subsequentibus vel proximis diebus, alicui conferantur, ita ut tempus non suppetat servandi praescriptum can. 1001, § 1, praemissis semper sacro ordini, qui primus erit conferendus, spiritualibus exercitiis saltem per sex integros dies, ceteris ordinibus, si fieri potuerit, iudicio episcopi, ad normam can. 1001, § 2, una saltem dies spiritualis recessus praemittatur ». La réponse a reçu l'approbation du S. Pontife.

Le c. 978, § 2 autorise les évêques à diminuer les interstices de trois mois, normalement prescrits entre les différentes ordinations aux ordres majeurs « si la nécessité ou l'utilité de l'Église... le demande ». Ils pourraient donc conférer tous les ordres majeurs le samedi des Quatre-Temps de carême, le samedi de la Passion et le Samedi Saint. Si un motif grave l'exigeait, ils pourraient même, combinant le can. 978, § 2 avec le c. 1006, § 3, élever en moins de huit jours un minoré à la prêtrise, en conférant les ordinations deux dimanches de suite et un jour de fête d'obligation tombant dans la semaine; seule la nécessité de faire précéder les ordinations au diaconat et à la prêtrise de trois, puis de six jours d'exercices spirituels, pourrait s'y opposer. La S. C. estime que le c. 1001, § 1 n'a pas cette rigueur. Par analogie avec le paragraphe 2 du même canon, qui laisse l'Ordinaire juge de la nécessité de faire une nouvelle retraite, quand l'ordination est séparée de la retraite normale par un espace de moins de six mois, la S. C. déclare que l'Ordinaire peut aussi juger du nombre de jours à imposer dans ces ordinations si rapprochées. Si le c. 1001 peut être observé, il doit l'être; il y aurait donc obligation de faire quinze jours

de retraite si les trois ordres majeurs étaient conférés dans un espace de quinze jours et que l'on pût mettre un intervalle de six jours entre le diaconat et la prêtrise. Observons toutefois qu'en dehors du nombre de jours, d'autres inconvénients assez importants peuvent s'opposer à cette retraite prolongée. Même si l'on ne peut observer le c. 1001, la S. C. veut qu'au moins un jour de retraite précède le diaconat et le sacerdoce. La chose ne sera pas difficile; il suffirait, au besoin, de rester en retraite le jour de l'ordination au sous-diaconat et au diaconat.

Nous ne voyons pas avec la même évidence que l'auteur des « Animadversiones » que la réponse au doute proposé par l'Ordinaire de Sérajévo fût « claire comme le jour ». Au contraire, le fait que saint Ignace assignait trente jours à ses *Exercices spirituels* ne nous paraît expliquer ni le texte, ni l'interprétation du c. 1001, § 2. Alors que saint Charles Borromée et saint Vincent de Paul s'efforçaient de procurer trois fois dix jours de retraite avant les ordinations majeures, le Code les a réduits à dix-huit et même à quinze. Car la réception du diaconat dans les six mois qui suivent le sous-diaconat est fréquente. De plus, il serait difficile de donner les exercices spirituels de saint Ignace suivant leur suite naturelle en trois retraites séparées. Mgr d'Hulst cependant a suivi cette méthode dans des retraites successives, donnant chaque fois une « semaine » différente.

Au point de vue de la compétence, certains s'étonneront peut-être de voir confier à la S. C. des Sacrements un doute qui paraît plutôt relever de la S. C. du Concile. J. Creusen, s. i.

S. CONGRÉGATION DU CONCILE

Fidéicommis *ad causas pias (S. C. Conc.,* rép. du 2 mai 1928. — *A. A. S.*, xx, 1928, p. 362).

Un prêtre du diocèse de P., avait obtenu de bienfaiteurs de la paroisse E. 30.000 lires pour établir un patronage; il avait contribué, du reste, de ses deniers personnels pour une somme plus importante encore. Voulant assurer à son œuvre la perpétuité, le fondateur vendit d'abord les installations du patronage à une tontine; puis il crut mieux faire d'en reprendre lui-même la propriété. En 1918, il

institua légataire, sans condition ni mode, un confrère d'un autre diocèse ; il l'en avertit par lettre, lui manifestant son intention « de voir continuer l'œuvre du patronage, autant que possible dans sa forme actuelle, au profit de la jeunesse masculine de E. Le prêtre institué, de l'avis des deux évêques intéressés, accepta le legs parce que, en vertu du testament, il pouvait librement, semblait-il, disposer des biens légués en faveur des œuvres de jeunesse. De fait, il s'attacha à développer le patronage et à le transformer en orphelinat au profit des enfants de toute la région, même étrangers à la paroisse ou au diocèse. Les habitants de E. s'en plaignirent au nouvel évêque de P. ; celui-ci, ne désirant pas juger les actes de son prédécesseur, déféra la question à la S. C. du Concile.

Le patronage n'ayant pas été érigé en personne morale, les biens dont il s'agit ne sont pas biens ecclésiastiques, mais seulement donnés *ad piam causam*. A concurrence des 30.000 lires reçues des bienfaiteurs, le prêtre fondateur lui-même n'était que fidéicommissaire : il n'a pu transmettre cette part en propriété à son légataire. Et même sa part de contribution personnelle n'a été transmise qu'à titre de fidéicommis : car si le testament était absolu, — il le fallait bien pour échapper aux prohibitions du droit civil — la lettre où le *de cuius* manifestait sa volonté était claire ; et cette manifestation de volonté, bien que n'étant pas en forme civile, lie la conscience du légataire (cf. can. 1513, § 2). Or, le prêtre fondateur y stipulait que son œuvre serait continuée « autant que possible dans sa forme actuelle, au profit de la jeunesse masculine de E. » Sauf commutation réservée au Saint-Siège, le légataire est donc tenu de respecter cette intention du *de cuius*. Qu'il se conforme par ailleurs aux canons qui règlent la gestion des biens fiduciaires *ad causas pias* (can. 1515, 1516, 1517).

John Janssens, s. i.

S. PÉNITENCERIE

Peines portées contre les confesseurs qui absolvent les adhérents de l' « Action française » (Décret du 16 nov. 1928. *A. A. S.*, xx, 1928, 398).

Etsi serio dubitari nequeat, post iteratas Sacrae Poenitentiariae Apostolicae resolutiones et declarationes circa damnatam in Gallia

factionem vulgo « L'Action Française, » quin mortaliter peccent confessarii sacramentalem absolutionem impertientes huius factionis sociis aut quomodocumque eidem actu adhaerentibus, nisi antea eam ex animo penitus repudiaverint; non desunt tamen ibidem sacerdotes, qui, uti ex certis fontibus constat, propriae conscientiae fucum facientes, tam gravi facinore sese foedare non vereantur.

Ad horum, ne pereant, pervicaciam frangendam, cum hortamenta, monita, minae nihil profecerint, Sancta Sedes, ecclesiasticae disciplinae custos et vindex, ad remedia graviora manus apponere, aegre quidem sed necessario, compellitur.

Quare de expresso Ssmi Domini Nostri mandato Eoque adprobante et confirmante, Sacra Poenitentiaria statuit ac decernit peccatum confessariorum sacramentaliter absolventium quos quomodocumque noverint factioni « L'Action Française » actu adhaerentes quique ab ipsis, uti tenentur, moniti, ab ea se retrahere renuant, Sanctae Apostolicae Sedi reservari.

Huius reservationis ea vis est ut in illis quoque casibus, in quibus iuxta canonicas dispositiones quaevis reservatio cessat, onus adhuc remaneat praedictis sacerdotibus ad S. Poenitentiariam recurrendi, sub poena excommunicationis specialiter Sanctae Sedi reservatae, intra mensem a die obtentae sacramentalis absolutionis, vel postquam convaluerint si aegroti, et standi eius mandatis.

Ordinariorum erit Superiorumque familiarum religiosarum, graviter onerata eorum conscientia, Decretum huiusmodi ad sacerdotum sibi subditorum certam, ne ignorantiam in excusationem allegare audeant, notitiam, quo opportuniore modo iudicaverint, quamprimum deferre. Qui insimul sciant nihil per hoc praecedentibus hac in re declarationibus ac praescriptionibus detrahi, praesertim in procedendo contra inoboedientes ad canonicas sanctiones.

Datum Romae, ex sacra Paenitentiaria apostolica, d. 16 novembris 1928.

L Card Lauri, *Paenitentiarius Maior.*
I. Teodori, *S. P. Secretarius.*

Bibliographie

THÉOLOGIE HISTORIQUE

Ad. d'Alès. **Baptême et confirmation.** Bibliothèque catholique des sciences religieuses. Paris, Bloud, 1928, (12×19 cm.), 196 p. Prix : 10 fr.

G. Bardy. **Littérature grecque chrétienne.** Bibliothèque catholique des sciences religieuses. Paris, Bloud, 1928, (12×19 cm.), 188 p. Prix : 10 fr.

La *Bibliothèque catholique des sciences religieuses* inaugure la série de ses publications par deux ouvrages clairs, substantiels, « constituant un précis complet des résultats acquis dans chaque science ». Le programme de la collection qui annonçait pareilles qualifications est parfaitement réalisé par les volumes que nous avons sous les yeux. Leurs auteurs, que leur production scientifique, considérable et remarquée, avait depuis longtemps désignés à l'attention, ont marqué de leur empreinte personnelle cet exposé de haut enseignement.

Le P. d'Alès s'est chargé du baptême et de la confirmation et présente dans un petit livre de 190 pages la substance des leçons plus techniques qu'il donne à l'Institut catholique. Six chapitres sont consacrés au baptême : sacrements, éléments essentiels, ministre, sujet, effets, nécessité; la confirmation est traitée dans un septième chapitre, où l'on remarquera les pages sur les rapports qui unissent le baptême et la confirmation, — on souhaiterait même suivre jusqu'à la fin de l'ère patristique la différenciation des deux rites — et celles sur la confirmation et le rite de la réconciliation; elles dénotent une fois de plus, comme d'ailleurs celles sur le baptême, sa réitération, ses effets, sa nécessité, etc., un auteur familiarisé avec tous les problèmes de la tradition chrétienne. On pourrait remarquer en passant, p. 93, que Pierre Lombard a le mot de caractère, mais dans un sens qui n'est pas celui du caractère sacramentel.

La littérature grecque chrétienne de M. Bardy nous fait parcourir les quatre siècles et demi environ qui s'écoulent depuis la fin de l'âge apostolique jusqu'à l'avènement de Justinien; le plan même de la collection amenait cette limite *ad quem*, qui n'a pas que des avantages. C'est un fin connaisseur qui nous fait entrer dans ce vaste domaine. Après une introduction, qui expose les caractères généraux de cette littérature, vient la période des origines (97-313), divisée géographiquement en quatre chapitres : Rome et Gaule, Asie Mineure et Grèce, Syrie et Palestine, Égypte. La deuxième période, celle de l'âge d'or (313-410), qui se termine peut-être un peu tôt, passe en revue l'Égypte, puis la Syrie et la Palestine, l'Asie Mineure et la Thrace. Pour la troisième période qui couvre le cinquième siècle (410-527), il n'y a plus de dénomination

caractéristique : nous y trouvons Alexandrie et l'Égypte, le patriarcat de Constantinople, qui grandit toujours son importance, Antioche et Jérusalem. Une « vue d'ensemble » présente au début de chaque chapitre les principales caractéristiques. Peut-être, au début, le côté brillant du tableau fait-il disparaître dans l'ombre quelques autres traits; à la p. 73, est-il bien sûr que Clément d'Alexandrie ait été promu au sacerdoce? La littérature grecque chrétienne, qui est la première expression et la plus féconde des pères de notre foi, a trouvé en M. B. un digne historien; il a mis toute son âme à parcourir « ces archives de famille », qui nous rendent fiers de notre passé glorieux et fécond.

J. DE GHELLINCK, S. I.

F. GAVIN. **The jewish antecedents of the christian sacraments.** London, Society for promoting Christian Knowledge,(13 × 19 cm.), VIII-120 p. Prix : 5 sh.

Sur la couverture de ce livre, l'éditeur nous assure qu'il prouve que le système sacramentaire chrétien est un produit naturel du judaïsme. L'auteur, plus modeste et très nuancé, comme au reste tout son ouvrage, se propose simplement de montrer que la doctrine et la pratique sacramentaire du christianisme dérivent du judaïsme, en ce sens que ce dernier en aurait fourni les matériaux : démonstration conduite avec un sens très juste des valeurs et fondée sur une connaissance fort approfondie des sources juives et de l'ancienne littérature chrétienne; par ailleurs M. Gavin, professeur au « General Theological Seminary (épiscopalien) de New-York » tient, en théologie, les positions qui conviennent à un croyant et n'est pas exposé aux confusions ou ignorances, qui rendent parfois si suspects les travaux des comparatistes. A-t-il pour autant pleinement établi sa thèse?

Voici les points fermes qu'on peut en garder. Bien que très opposé, par son attitude intellectuelle et sa conception du monde et de la religion, à concevoir et à formuler une doctrine sacramentelle, en fait le judaïsme présente certains rites, — cérémonies du jour de l'Expiation, circoncision, diverses purifications, — auxquels il reconnaît un effet moral, intérieur, effet voulu et institué par Dieu, effet subordonné aux dispositions du sujet, — et ces deux traits suffisent à sauver ces pratiques de toute accusation de magie. Nous pouvons voir là comme des amorces des sacrements chrétiens; mais l'auteur observe tout aussitôt que ces données seront renforcées dans le christianisme par les doctrines de l'Incarnation et du Saint Esprit. Pas assez, à notre gré : car l'addition de ce nouvel élément, qui informe le sacrement chrétien suivant le type de l'Homme-Dieu, le différencie totalement des observances juives. Et c'est bien ce qui apparaît dans les deux conférences suivantes (le livre reproduit en substance les conférences Chapman, Londres, septembre 1927).

Elles mettent en parallèle le baptême chrétien et les rites juifs d'initiation des prosélytes, l'Eucharistie et les pratiques israélites de bénédiction, en particulier les rites de sanctification du repas; viennent ensuite quelques remarques sur les

sacrements moindres. Il est évident qu'on peut relever nombre de ressemblances entre les gestes et les formules, surtout quand on ne considère qu'une partie de la liturgie chrétienne et selon certaines formes particulières à quelques églises ; on en tirera la conclusion qu'en cette matière, le christianisme a emprunté au judaïsme quelques-uns des matériaux de son culte ; mais on doit aussi confesser, non seulement pour l'Eucharistie, mais pour tous les sacrements, qu'ils ont « transcended its ancestry » et que « tout ce qui a été reçu est transsubstantié en sa signification, son contenu et son pouvoir ». Point de vue que l'auteur accuse, mais insuffisamment, donnant trop à l'influence juive.

Son travail n'en sera pas moins infiniment profitable : il fournit à l'historien des sacrements nombre de rapprochements, qui éclairent l'origine et le sens de telle ou telle cérémonie ; l'on peut faire entièrement confiance en son érudition, vaste et parfaitement digérée, des antiquités chrétienne et judaïque.

J. Bonsirven, s. i.

Festgabe für Adolf Deissmann. Tübingen, Mohr, 1927, (16 × 24 cm.), VIII-334 p., 1 gravure. Prix : 18 Mk.

Comme on devait s'y attendre d'un volume dédié à Ad. Deissmann, les quinze études de ces mélanges, qui s'ouvrent par une étude d'U. Wilken sur les dieux syriens, concernent l'histoire des origines chrétiennes. Elles intéresseront toutes le théologien catholique et plusieurs, même là où elles appellent de grandes réserves, s'imposent à son attention. Il en est quelques-unes d'ordre surtout lexicographique et philologique, mais l'on sait comme la philologie déborde vite de son cadre et combien ses conclusions affectent la théologie. Avec l'aperçu rétrospectif de A. T. Robertson sur l'œuvre grammaticale des trente dernières années, mentionnons les recherches sur le mot ἄσκησις par K. Pfister, sur δύναμις et σὺν Χριστῷ dans saint Paul par O. Schmitz et E. Lohmeyer, sur ἀναδείκνυμι dans les liturgies, par E. Peterson. L'étude considérable de K. L. Schmidt sur ἐκκλησία (p. 258-319), celle de W. Michaelis sur la justification paulinienne par la foi (p. 116), et celle de M. Dibelius sur l'élément traditionnel dans saint Jean (p. 168), attireront le théologien, qui y trouvera à s'instruire et à corriger. L'étude finale de l'archevêque d'Upsala, N. Söderblom, fort déférente, mais non moins radicale, sur le concept de catholicité, est marquée au coin de l'actualité. Parmi les autres études, celle de Benj. W. Robinson, sur les influences qui tendent vers la conversion de saint Paul, ne convaincra pas vite le lecteur ; celle de Rendell Harris, à la recherche des traces de Marcion, intéressante, est plus suggestive d'aperçus que féconde en résultats établis ; ce qu'il dit de Zacharie Chrysopolitanus montre l'utilité qu'il y aurait à pousser l'étude de cet énigmatique compilateur.

J. de Ghellinck, s. i.

J. Lebreton, s. i. **Histoire du dogme de la Trinité des origines au Concile de Nicée. Tome I : Les Origines.** 6e édition entièrement refondue. Bibliothèque de théologie historique de l'Institut

catholique de Paris. Paris, Beauchesne, 1927, (15×24 cm.), XXIV-694 p.

Le second volume de ce magistral ouvrage vient de paraître et fera l'objet d'une note spéciale dans le prochain numéro; en même temps, le premier volume atteint sa sixième édition, signe manifeste de sa haute valeur. Deux fois, au cours des éditions qui se sont succédé, il a subi des remaniements notables : d'abord dans la 4e édition (1919), et d'aucuns ont regretté la forme nouvelle, moins frappante, donnée à l'analyse des synoptiques; dans cette 6e édition, outre la bibliographie mise au point, on note des additions importantes. L'auteur a suivi avec soin les discussions soulevées par l'école comparatiste et en a profité pour compléter son ouvrage : ainsi par exemple à propos des titres « Fils de Dieu » (p. 301) et « Seigneur » (p. 354); il a ajouté une défense du dogme de la naissance virginale (p. 331). Signalons encore le développement donné à la religion hellénique, au culte des souverains; la défense de l'authenticité du terme « Fils de l'homme » (p. 289), l'étude sur les sources de saint Paul (p. 381), sur le caractère du 4e évangile (p. 477). L'exposé de la doctrine de saint Paul sur l'adoption et sur le Saint-Esprit a été refondu et complété. Nous remarquons aussi que l'auteur propose plus fermement la traduction : « Tu es mon fils unique » (*filius dilectus* p. 268, 388). Les grandes notes qui terminent le volume n'ont guère changé, sauf que l'auteur prend plus nettement position en faveur de l'interprétation qui voit dans les sept esprits (*Apoc.* I, 4) le spiritus septiformis considéré comme principe des sept dons (p. 631). E. Hocedez, s. i.

J. Chapman, o. s. b. **Studies on the early Papacy.** London, Sheed and Ward, 1928, (14×21 cm.), 238 p. Prix : 7,6 sh.

La haute compétence de dom Chapman en patristique attache une valeur spéciale aux huit chapitres de ce livre, qu'on ne pouvait trouver jusqu'ici que dispersés dans des revues diverses. Le titre montre bien le lien qui en fait l'unité et l'actualité pour le théologien : origines des patriarchats, idées de saint Cyprien sur l'Église, relations entre saint Athanase et le Pape Jules I, affirmations très nettes de saint Jean Chrysostome sur la primauté de Pierre, celles de saint Jérome sur la primauté du siège de Rome, les vicissitudes de la condamnation du pélagianisme, le cas d'Apiarius avec ses corollaires sur l'appel à Rome. Enfin, une dernière étude, inédite jusqu'ici, mais beaucoup moins documentée, car elle reproduit une conférence donnée en février 1928, a pour sujet l'époque de Justinien avec les emprises du césaro-papisme sur le domaine religieux. La rédaction primitive s'est enrichie de notes et d'additions, mais pourquoi le chapitre sur saint Cyprien ne prend-il pas davantage dans les dernières études de H. Koch? et pourquoi un index ne facilite-t-il pas l'utilisation de l'ouvrage? En cours de route, l'historien redresse pas mal d'interprétations fautives contemporaines et fournit une bonne base historique à la controverse antiprotestante, car la note polémique, toujours sereine du reste et objective, n'est pas absente de ce précieux volume. J. de Ghellinck, s. i.

S. Herbert Scott, **The Eastern Churches and the Papacy.** London, Sheed and Ward, 1928, (14×22 cm.), 404 p. Prix : 15 sh.

Parmi les nombreux écrits relatifs à la primauté romaine parus dernièrement en Angleterre, l'ouvrage du Révérend Herbert Scott est de nature à faire sensation. Dans une série de seize chapitres, il examine, ou mieux il constate, avec preuves solides, les faits qui affirment la primauté romaine, soit avant le concile de Nicée (p. 1-85), soit depuis ce concile jusqu'à Photius (p. 89-311), soit depuis le schisme de Photius, dont il expose la doctrine (315-349); le dernier chapitre résume et conclut (p. 350-378); une bonne douzaine d'appendices fournissent des citations modernes intéressantes. Ce qui fait l'originalité de ce livre, approuvé comme dissertation pour le grade de *Research Doctorate* à l'Université d'Oxford, c'est que l'auteur, qui est anglican, parle comme un homme du dehors, *as an « outsider »*, mais qui ne croit pas que l'appellation de scientifique soit synonyme d'effroi devant toute affirmation. Et, de fait, l'affirmation est nette dans son livre en faveur de la primauté. Même sous la plume d'écrivains catholiques, on trouverait difficilement des pages pareilles à celles qu'il donne sur saint Cyrille d'Alexandrie et le concile d'Éphèse. Tout n'est pas de première main; l'auteur s'est servi aussi, tout en les contrôlant, des meilleurs travaux, qu'ils vinssent d'anglicans, de catholiques ou d'orthodoxes. Occasionnellement, telle assertion ou conclusion du Dr Gore et d'autres est rectifiée ou rejetée; mais la polémique n'a qu'une place secondaire. Il y aura des détails à critiquer, des textes ou des avis à compléter; mais le livre, qui porte la marque d'un esprit clair et loyal, forme un remarquable ensemble que consultera avec profit le théologien catholique.

J. de Ghellinck, s. i.

H. J. Baylis. **Minucius Felix and his Place among the early Fathers of the latin Church.** London, Society for promoting christian Knowledge, 1928, (15×23 cm.), 376 p. Prix : 15 sh.

Dans un beau livre, écrit avec entrain, M. Baylis reprend tout le problème de l'*Octavius* qui, depuis l'édition de Fr. Baudouin en 1560, n'a pas cessé de susciter les solutions les plus opposées : est-ce avant ou après Tertullien qu'il faut placer ce joyau de l'ancienne littérature chrétienne? M. Baylis, qui rejette la solution de la source commune, rompt une lance en faveur de l'antériorité de Minucius (p. 201-359). Son étude révèle une ample connaissance avec la littérature du sujet — quelques bons travaux des dernières années lui ont échappé cependant — une familiarité réelle avec les idées de son auteur et une profonde sympathie pour sa personne, dont porte trace la chaleur communicative du ton, parfois un peu au détriment de la rigueur et de la précision. Ce qu'on appréciera toujours, c'est la longue étude sur le contenu même de l'œuvre, ses caractères et son but, dont se compose la première partie (p. 1-200). L'auteur ne se laisse pas submerger dans les détails de l'analyse : dans une appréciation large et claire, souvent judicieuse, utile à tous même au spécialiste, il passe en revue toutes les pièces

du procès. On n'approuvera pas l'optimisme trop conciliant qui lui fait faire la place trop belle au stoïcisme moral et à la philosophie grecque dans la préparation du succès du christianisme. J. DE GHELLINCK, S. I.

J. MORGAN. **The Importance of Tertullian in the Development of the christian Dogma.** London, Kegan Paul, 1928, (13×20 cm.), XVIII-296 p. Prix : 7,6 sh.

J. LORTZ. **Tertullian als Apologet. 1er Band.** Münsterische Beiträge zur Theologie herausg. von F. Diekamp und. R. Stapper, Heft 9. Münster, Aschendorff, 1927, (16×24 cm.), XXIV-398 p. Prix : 16 Mk.

En raison même des caractéristiques opposées qu'ils présentent, ces deux ouvrages sont appelés à rendre, chacun dans leur genre, bon service aux théologiens. Celui de James Morgan, bref, rempli d'énoncés concis, de relevés lexicographiques, d'appréciations nettes, de citations de Tertullien (malheureusement non traduites), de jugements d'auteurs modernes (souvent trop exclusivement protestants, parfois un peu trop anciens), a le mérite de présenter beaucoup de choses en peu de pages et cela sur des sujets vastes et importants : la formation de Tertullien, sa conception juridique, son rôle d'initiateur, sa terminologie (ch. 1-4), ou encore son influence sur ses contemporains, sur ses successeurs, sur les controverses modernes, même puritaines (ch. 6-9 et 11). La rançon de ces avantages sera dans le caractère un peu absolu de certaines appréciations, dans des inexactitudes de détail ou d'ordre plus général, dans des appels trop rapides à des jugements anciens, dans des présupposés un peu conventionnels ou schématiques, dans une certaine concision qui empêche çà et là d'aller au bout de la pensée. Mais, pour celui surtout qui n'en est pas à ses débuts dans l'étude de Tertullien, l'ouvrage, d'une disposition typographique qui en augmente la facilité d'utilisation, est à beaucoup de points de vue un répertoire des plus précieux.

D'objet beaucoup plus restreint, à première vue au moins, mais d'exposé beaucoup plus ample, est le travail très personnel de J. Lortz sur Tertullien apologiste. Une étude poussée en profondeur a eu comme résultat de nous donner sept chapitres (suivis des sept autres dans un second volume sous presse), qui situent, dans le milieu de la culture contemporaine, l'effort apologétique du second siècle et son aboutissement dans Tertullien : lutte pour le droit à l'existence, défense de la moralité des chrétiens, défense de leur foi religieuse, fondements des croyances chrétiennes, défense de l'attitude politique des chrétiens, de leur attitude vis-à-vis de la société ou de la philosophie payenne, telles sont les grosses questions traitées dans cette première partie; le chapitre IV, sur les bases rationnelles de la foi (p. 216-281), mérite spécialement l'attention, comme aussi les réflexions sur la présentation du Logos dans Tertullien. De cette intimité avec les divers aspects de la pensée de Tertullien et de ses prédécesseurs, les Apologètes grecs, dont on ne peut dissocier son œuvre, — pourquoi ne pas avoir utilisé aussi le *Kerygma Petri* et le discours du martyr Appollonius? — se dégagent des aperçus révélateurs sur le développement de l'apologétique et sa

valeur chez Tertullien. C'est ce qui donne l'unité à ces chapitres très analytiques. Pour en apprécier toute la portée synthétique, il vaudra mieux attendre le second volume, qui nous annonce des chapitres sur le but du travail apologétique et sa tactique, avec, pour finir, un portrait de Tertullien et quelques appendices sur des questions toujours débattues. Mais, dès maintenant, l'on peut dire que ces 400 pages, au début desquelles l'auteur se traçait un haut idéal, nous donnent de la littérature apologétique du second siècle et des moyens auxquels elle recourt chez le brillant écrivain de Carthage, une connaissance beaucoup plus nuancée, approfondie et circonstanciée. J. DE GHELLINCK, S. I.

M. SCHMAUS. **Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus.** Münsterische Beiträge zur Theologie herausg. von F. Diekamp u. R. Stapper, Heft 11. Münster, Aschendorff, 1927, (16×24 cm.), XXVI-432 p. Prix : 17,25 Mk.

Étude considérable, ne reculant pas devant les tâches les plus ardues, par suite un peu touffue dans son ordonnance et trop compacte dans sa bibliographie mais personnelle, extraordinairement riche, complète et de réelle valeur : elle fait honneur à l'élève de Mgr Grabmann. Une introduction fixe les caractéristiques trinitaires d'Augustin (p. 1-76) par rapport à ses prédécesseurs, pour la doctrine en général comme pour les éléments psychologiques, jusque-là assez minces : revue utile, mais qui, sauf dans sa dernière section, n'apprendra que peu de chose aux théologiens instruits de l'histoire du dogme trinitaire ; telle comparaison de Grégoire de Naziance y aurait dû être mentionnée. Puis, viennent les deux principaux chapitres, l'un personnel assurément, mais plus utile que neuf, qui reprend tout l'enseignement trinitaire d'Augustin comme base de son interprétation psychologique (p. 77-194), l'autre, le plus original et le plus méritoire, qui expose cette explication psychologique (p. 195-416), surtout avec le groupe *mens, notitia, amor* ou *memoria, intelligentia, voluntas*, plutôt qu'avec celui de *esse, nosse, velle*. Une conclusion, trop courte, synthétise les résultats et montre l'influence de cette interprétation psychologique dans la suite des âges. Le contraste avec Boèce, très influent aussi, aurait dû y venir.

J. DE GHELLINCK, S. I.

Analecta sacra Tarraconensia. Anuari de la Biblioteca Balmes. Volume IV, 1928. Barcelona, Biblioteca Balmes, 1928, (20×28 cm.), 424-96 p. Prix : 30 pesetas.

Le tome IV des *Analecta* continue vaillamment et brillamment la publication commencée il y a quelques années. Nous y remarquons, parmi les études d'histoire doctrinale, la part faite à l'histoire de la doctrine pénitentielle, par le P. Teetaert et le P. Quera ; pour la question de l'attrition jusqu'au début du XIII^e^ siècle, il faut attendre que les recherches dans les œuvres manuscrites renouvellent et complètent la documentation. La partie archéologique est représentée par des noms illustres, comme celui de Mgr Wilpert. Un appendice

considérable, qui couvre près du cinquième du volume, comprend la bibliographie hispanique des sciences historico-ecclésiastiques : heureuse initiative, qui rendra les plus grands services aux travailleurs et stimulera l'activité scientifique indispensable aux catholiques en ces matières ; des perfectionnements au point de vue de la méthode et de la plénitude des informations ne manqueront pas, évidemment, de hausser toujours la valeur de cet excellent essai.

J. DE GHELLINCK, S. I.

G. LACOMBE, **Praepositini Canc. Paris. opera omnia.** Vol. I. La vie et les œuvres de Prévostin. Bibliothèque thomiste, Kain, le Saulchoir, Revue des Sciences phil. et théol., 1927, (17 × 25 cm.), XII-222 p. Prix : 25 fr.

Travaux d'approche d'une édition critique entrevue depuis longtemps : celle-ci était impatiemment attendue par les théologiens qui avaient eu connaissance des études du Dr Brommer, dont la guerre a malheureusement retardé ou arrêté la publication. Le travail biographique et littéraire de M. Lacombe apprendra aux historiens et aux liturgistes que l'œuvre de Prévostin leur sera aussi précieuse qu'aux théologiens, car, à côté de sa *Summa theologica*, sa *Summa contra Haereticos* contient des choses neuves sur les Cathares et surtout sur les Passagiens, au sujet desquels Ch. Molinier désespérait de ne plus rien découvrir. Son *Tractatus de Officiis* fournira aux liturgistes des pages nombreuses qui ne grandiront pas la réputation attachée jusqu'ici au *Rationale* de Durand de Mende. Le travail de M. Lacombe se distingue par des recherches extraordinairement étendues, qui ont mené à des résultats nouveaux et nombreux, et par une présentation claire et agréable à la lecture. On souhaiterait plus de fermeté et de rigueur par endroits, la suppression de quelques redites, plus de souplesse et d'horizon dans le maniement des questions d'authenticité, parfois de celles de chronologie, et dans la détermination des ambiances intellectuelles et autres, comme à propos de Méliton de Sardes, de Guillaume d'Auxerre ou d'Auvergne (p. 11 et 134), de l'identification de citations introuvées d'Albert le Grand, de la deuxième édition du Lombard, de divers incidents de la biographie, etc., etc. : autant de *desiderata* qui seront comblés au fur et à mesure que l'auteur, qui a fort bien commencé, continuera l'étude de Prévostin et achèvera de solutionner certaines questions que suscite cette introduction générale.

J. DE GHELLINCK, S. I.

QUESTIONS MORALES ET SOCIALES

Mme F. GAY et L. COUSIN, Marianiste. **Comment j'élève mon enfant. Puériculture, éducation, enseignement jusqu'à 7 ans.** Collection des « *Manuels du Catholique d'Action* ». Paris, Bloud

et Gay, 1927, (13×20 cm.), VIII-676 p. Dessins d'H. de Nolhac. Prix : 30 francs français.

C'est un plaisir rare de pouvoir sans réserve recommander un ouvrage d'une utilité incontestable et d'une impeccable présentation. Dire les trésors de renseignements pratiques, de conseils judicieux, de prévoyante sagesse qui s'accumulent en ces 700 pages, serrées et jamais indigestes, c'est impossible. Ecrits par des spécialistes, dont la compétence est exempte de tout pédantisme, chacun des trois traités, puériculture, éducation, enseignement, dit en formules sobres et précises tout ce qu'une jeune mère doit savoir pour assumer chrétiennement les consolants devoirs de la maternité. L'enfant formé à cette discipline serait un délicieux petit être dont l'âme aurait été aussi harmonieusement cultivée que le corps. Et la mère qui, suivant pas à pas ce programme, aurait su le mettre en pratique dans la vie de chaque jour, aurait fait pour son enfant ce que l'amour le plus ingénieux eût pu lui conseiller de meilleur.

C. DUPONT, S. I.

A. BELLIOT, O. F. M. **Manuel de Sociologie. Histoire. Théorie. Pratique.** Nouvelle édition revue et complétée. Paris, Lethielleux, 1927, (16×24 cm.), 650 p. Prix : 40 francs.

Dans sa *partie historique*, l'auteur nous montre la charité naturelle régnant au début de l'âge païen, mais faisant ensuite place à l'égoïsme. Avec le Christianisme, nous voyons triompher la charité surnaturelle, dont « la formule vivante est la *corporation* dans le monde laïc et la *congrégation* dans le monde religieux ». Mais l'égoïsme a de nouveau triomphé et à présent « la ploutocratie néo-païenne et révolutionnaire a détruit la solidarité sous toutes ses formes ».

Au capitalisme et au socialisme, les « deux tyrannies rivales dont l'une a le pouvoir et l'autre tâche de le prendre », il faut opposer le catholicisme social. La *seconde partie* nous en expose les principes économiques.

Enfin dans la *troisième partie* nous voyons « quels sont les maux dont souffre la société actuelle et les remèdes essayés ou proposés pour les guérir ».

L'auteur a été, comme tant d'autres, outré par les abus et les maux innombrables qui accompagnent notre système économique et social moderne. Mais nous croyons devoir dire que son indignation l'a empêché de faire suffisamment le départ entre le bien et le mal et l'a amené à faire le procès de certaines institutions qui ne sont peut-être pas idéales mais semblent pourtant complètement justifiables, sinon nécessaires, dans le régime actuel. Bornons-nous à un exemple : les effets sociaux du prêt à intérêt seraient : « la formation d'une oligarchie ploutocratique et usurière ; l'exploitation des pauvres par les riches ; l'inégalité des classes ». Il serait « illogique et injuste, anti-naturel et anti-social ». De semblables exemples ne sont pas tellement rares dans ce livre ; une compétence économique plus avertie les eût peut-être fait éviter.

Dans la troisième partie nous rencontrons l'exposé des principales œuvres de relèvement social ; mais aucun remède nouveau, allant à la racine, ne nous

est exposé. L'allure de la seconde partie nous avait fait espérer davantage.

Enfin, regrettons de ne rencontrer, dans cette « nouvelle édition revue et complétée », aucune donnée statistique postérieure à 1921. Le nombre des caisses de compensation et les index-numbers nous sont indiqués d'après les données de cette année. Ch. DU BOIS, s. I.

P. ARCHAMBAULT, s. I. **Le devoir professionnel.** Québec-Montréal, Éditions de la Vie Nouvelle, 1928, (18×12 cm.), 124 p. Prix : 50 sous.

Excellente plaquette dans laquelle l'auteur, après avoir établi les principes généraux sur le devoir professionnel, examine plus en détail ce qu'il exige de l'avocat, du médecin et du notaire. Un chapitre succinct sur le devoir social et une courte bibliographie complètent utilement la doctrine proposée. Tous nos étudiants liront avec grand profit ces fortes leçons au cours de leur étude; il leur sera utile d'y revenir quand ils seront lancés dans la carrière. Espérons qu'un dépôt de ces livres sera mis à la portée des bourses dans lesquelles il n'y a que des francs et non des piastres. J. CREUSEN, s. I.

J. L. Gaston PASTRE. **Notes brèves sur le féminisme. L'éternel Féminin.** Paris, Téqui, 1927, (12×19 cm.), 156 p.

« Notes brèves sur le féminisme ». Le titre est choisi avec à propos. C'est un peu de tout, sur le féminisme, que nous offre le livre de M. Pastre, abondant en suggestions neuves et souvent fort justes. La thèse esquissée çà et là dans ces pages, pour originale qu'elle soit, ne laisse pas de nous paraître très arbitraire! Nous ne croyons pas trahir la pensée de l'auteur en la résumant ainsi : « Toute véritable civilisation est aristocratique. La femme, par ses goûts, par la finesse de ses « intuitions » et la délicatesse de ses sentiments, est d'instinct, aristocrate. Elle est donc un élément des plus efficaces de reconstitution antidémocratique de la Société ». Ne serait-il pas plus opportun de montrer, indépendamment de toute idée politique, le rôle que la femme, dont le christianisme a mis en lumière toute la dignité, doit tenir dans le monde, pour sauvegarder l'humanité des désordres tant individuels que sociaux, qui ne pullulent pas qu'en terre démocratique.

F. TAYMANS, s. I.

J. DERMINE. **La représentation nationale des intérêts et le principe de l'organisation corporative dans l'école sociale catholique.** Bruxelles, Éditions de la Cité chrétienne, 1927, (13×20 cm.), 64 p. Prix : 4 fr.

L'organisation corporative, préconisée par les derniers papes, semble exiger certaines réformes politiques. Lesquelles? A ce sujet, les documents pontificaux sont muets. Rien d'étonnant donc si divers systèmes furent préconisés. L'auteur nous en expose deux : celui de *La Tour du Pin* et celui de l'*École Democratique*.

Étude fouillée, écrite dans un esprit de conciliation. C. DUBOIS, s. I.

A. Muller, s. i. **Principes chrétiens et colonisation.** Bruxelles, Éditions de la Cité chrétienne, 1927, (13×20 cm.), 32 p. Prix : 2 fr. 50.

On trouvera dans cette brochure un exposé très dense et très précis des droits et des devoirs des nations colonisatrices et un rappel des devoirs qui incombent aux catholiques de tout pays en matière de colonisation. L'auteur serait bien qualifié pour écrire sur ce problème — vaste, difficile, actuel — le traité, dont il déplore à bon droit l'absence. A en juger par ces quelques pages, il y joindrait, à la clarté de l'exposition et à la rigueur des principes, le sens de la complexité des questions et la modération nécessaire des solutions pratiques.

J. Creusen, s. i.

ASCÉTISME

Dévotion au Sacré-Cœur.

A. Hamon, s. i. **Histoire de la Dévotion au Sacré-Cœur. III. Paray-le-Monial.** Paris, Beauchesne, 1928, (17×25 cm.), 464 p. Prix : 30 fr.

C'est l'histoire de la période décisive de la dévotion au Sacré Cœur. Les huit premiers chapitres sont consacrés aux précurseurs immédiats de sainte Marguerite-Marie : entre autres, Saint-Jure, V. Huby, le P. Joseph, saint Jean Eudes. La conclusion qui s'en dégage est bien celle qu'indique l'auteur : c'est des révélations de Paray, que viennent la précision et la clarté dans le culte du Sacré-Cœur : c'est de Paray que procède la dévotion moderne au Sacré-Cœur.

Les autres chapitres étudient les caractères de la dévotion au Sacré-Cœur chez sainte Marguerite-Marie, et les premiers résultats de son apostolat.

Le premier volume tout entier était consacré à sainte Marguerite-Marie. Plusieurs regretteront que le plan suivi par l'auteur l'ait amené ainsi à bien des redites ; tous seront unanimes à reconnaître l'intérêt de ces pages, l'érudition de l'auteur et à lui souhaiter de mener à bien l'œuvre splendide qu'il édifie à la gloire du Cœur de Jésus.

N. Pickery, s. i.

Ch. G. Kanters. **La Dévotion au Sacré-Cœur de Jésus dans les anciens États des Pays-Bas.** (XII^e-XVII^e siècle). Bruxelles, Dewit, 1928, (12×19 cm.), XV-29 p., 37 gravures. Prix : 8 fr.

Dès le 12^e-13^e siècle, la dévotion au Sacré-Cœur est connue dans les anciens Pays-Bas. Elle s'y répand bien vite et y fait éclore une littérature abondante, d'une piété savoureuse et communicative. C'est ce que le P. Kanters nous montre à souhait dans ce quatrième volume, par lequel il termine son « encyclopédie du Sacré-Cœur ». Anthologie autant qu'œuvre historique, ce livre intéressera, au même degré, les érudits et les âmes pieuses en quête de lecture spirituelle. Les

nombreuses citations, tirées de plus de 90 auteurs belges et hollandais, en font un recueil unique de méditations sur le Sacré-Cœur. Quelques considérations préliminaires et de nombreuses notices biographiques fixent les traits caractéristiques de cette dévotion aux Pays-Bas et nous présentent les principaux apôtres de sa diffusion. E. De Schaepdrijver, s. i.

D. Castelain, c. ss. r. **De cultu eucharistici Cordis Jesu. Historia, doctrina, documenta.** Paris, Beauchesne, 1928, (14×23 cm.), xviii-360 p.

La dévotion au Cœur Eucharistique n'est pas une nouvelle dévotion; ce n'est, pourrait-on dire, qu'une spécialisation (par son objet formel) du culte rendu au Sacré-Cœur. Le R. P. Castelain a beaucoup contribué à la promouvoir et à l'étendre; ce traité aidera les théologiens à en préciser historiquement et dogmatiquement, les sources et les fondements.

Après avoir retracé les étapes franchies par la dévotion pour acquérir droit de cité dans l'Église (1re Partie), l'auteur consacre 160 p. à l'étudier du point de vue doctrinal; 115 p. de documents bien classés terminent le volume. Le R. P. se défend avec modestie d'avoir voulu écrire un livre définitif; c'est du moins une vraie somme théologique de la dévotion au Cœur Eucharistique qu'il nous donne; les prédicateurs et les théologiens, dévots au Sacré-Cœur, lui en sauront gré.

P. Bohain, s. i.

V. Van den Bosch, des Missionnaires d'Afrique. **Het Apostel-Hart van Jesus.** Anvers, Procure des Missionnaires d'Afrique, (13×19 cm.), 144 p., 4 gravures.

Ce petit livre démontre que le Sacré-Cœur de Jésus, par ses ardents désirs de la gloire de Dieu et du salut des âmes, est un cœur vraiment « apostolique » (Hebr. III, 1). Il conviendrait donc de mettre davantage en relief, dans le culte et l'imitation de Notre-Seigneur, son zèle et son amour actif pour Dieu et pour les âmes. Il n'était pas inutile d'attirer l'attention sur ces rapports entre la dévotion au Sacré-Cœur et l'idée des Missions, si populaire de nos jours. Qu'il ne s'agit pas de quelque « nouveauté » en matière de dévotions, nous est garanti par l'approbation significative donnée par l'autorité ecclésiastique.

J. Salsmans, s. i.

F. Anizan, o. m. i. **Précis de Vérités Premières sur le Rayonnement du Sacré-Cœur dans la Pensée Humaine.** Paris, Lethielleux, 1928, (13×19 cm.), 94 p. Prix : 4 fr.

Ce petit volume expose un programme non seulement de vie religieuse personnelle, mais aussi d'action apostolique. C'est comme un écho du « Deus caritas est » de saint Jean. Engager les âmes à considérer tous les mystères sous l'angle de l'amour, à la lumière du Cœur de Jésus, symbole d'amour, tel est le but que se propose l'auteur. L'appel est vibrant, il ne peut manquer d'être entendu. É. Bergh, s. i.

Biographies modernes.

F. A. Forbes. **Margaret Sinclair (1900-1925), in religion Sister Mary Francis of the five wounds.** 2e éd., Londres, Sands and Co, 1928, (11×18 cm.), XVI-164 p., 24 gravures. Prix : 3 sh. 6.

Mgr. Laveille. **Une petite fleur écossaise. Marguerite Sinclair (1900-1925).** Paris, Téqui, 1928, (12×18 cm.), VI-194 p., 4 gravures. Prix : 8 fr.

Margaret Sinclair, retenez ce nom, j'ai idée qu'il sera un jour, bientôt peut-être, invoqué comme un nom de sainte, Margaret Sinclair est en train de conquérir l'âme catholique en Europe et en Amérique ! Les notes modestes du P. Agius, s. I. qui commencèrent de révéler au public l'existence humble et pure de cette jeune Écossaise, qui vécut ouvrière et mourut Pauvre Claire à l'âge de vingt-cinq ans ont été traduites en plusieurs langues, en français notamment, sous le titre « Fiancée » (1).

De ces notes, enrichies de maints détails nouveaux, Mother F. A. Forbes, vient de tirer un livre profondément attachant, courte esquisse biographique, où les faits, simplement racontés, gardent leur fraîcheur originale ; nul artifice de style, nulle recherche de l'effet littéraire ou édifiant. Ce dernier n'en est que plus considérable, au point qu'un récit sans art, fait dans un anglais à la fois sobre et distingué, trouble et remue extraordinairement le lecteur croyant. Je n'ai qu'un vœu : que le lecteur du livre bienfaisant de M. Forbes s'appelle légion !

Les deux sources anglaises que nous venons de nommer ont été mises à profit par Mgr Laveille dans la composition d'une biographie française de celle qu'il nomme, non sans quelque insistance, une « petite fleur écossaise, émule de sainte Thérèse de Lisieux ». Est-il besoin de dire que le livre de Mgr Laveille se fait lire sans peine et même avec un réel plaisir ? Nous sommes persuadé que les admirateurs, de plus en plus nombreux, de la petite violette éclose, sous le souffle d'une grâce exquise, dans un « slum » d'Edimbourg, seront reconnaissants au distingué prélat pour ces pages qui révéleront la physionomie si attachante de leur chère « Margaret » aux pays de langue française. Mais ceux qui lisent l'anglais continueront à trouver délicieux, dans son décousu, la lettre de Bella, avec son anglais si savoureux, l'anglais tel qu'on le parle, et ils préféreront la simplicité si pénétrante de Mother Forbes à l'art indéniable, mais un peu conventionnel, du prélat français. Celui-ci nous paraît avoir « francisé » légèrement et sans le vouloir la « petite fleur » des bords du Leith. Elle peut, par plus d'un trait, ressembler à sa sœur française des bords de la Touques ; elle n'en garde pas moins une allure irréductiblement originale, celle d'une fille discrète, fine et distinguée, du Midlothian et des Pentlands Hills.

Mais lisez M. Forbes, lisez Mgr Laveille ; vous ne déposerez pas leurs livres

(1) Thomas J. Agius, s. I. *Fiancée !* Vie de la jeune ouvrière Marguerite Sinclair.

sans avoir invoqué de toute votre âme la pure et liliale « working girl », qui fut une amie si fidèle et si simplement héroïque du Sauveur crucifié.

François JANSEN, S. I.

M. IGNATIA BREME, O. S. U. **Leben der ehrwürdigen Mutter Amadeus, Stifterin der Ursulinenmissionen von Montana und Alaska.** Deutsche Uebertragung. Paderborn, Schöningh, 1927, (13×19 cm.), VIII-286 p. Prix : 5 Mk.

Un nom à inscrire dans la liste des héroïques missionnaires, qui ont porté la foi chez les Peaux-Rouges du Far-West et chez leurs parents éloignés, les Peaux-Rouges de l'Alaska : Mère Amédée, Ursuline, (1846-1919). Dieu l'avait ornée de tous les dons naturels et surnaturels et préparée à être une supérieure modèle et une fondatrice infatigable. A peine a-t-on dépassé les pages où son enfance est racontée, que le récit devient captivant au point de ne plus laisser déposer le livre. Car l'histoire de ces missions du Montana, puis de l'Alaska, égalent les splendeurs des grandes épopées; et la Mère Amédée vit, travaille et souffre aux côtés de grands évêques, de pionniers de la foi, de compagnes héroïquement généreuses. Puisse ce livre susciter beaucoup de vocations, en particulier pour l'ordre des Ursulines.

J. CREUSEN, S. I.

R. PLUS, S. I. **Marie-Antoinette de Geuser. Vie de « Consummata ».** Toulouse, « Apostolat de la Prière », 1928, (12×19 cm.), 316 p., sept gravures. Prix : 7 fr.

Il y a quelques années, le P. Plus, publiait sous le titre de « Jusqu'aux sommets de l'union divine, Consummata », le cahier d'âme de Marie-Antoinette de Geuser. Il nous donne aujourd'hui la biographie de cette âme d'élite. Physionomie singulièrement attachante que celle de cette jeune fille qu'une santé précaire empêche d'entrer en religion, et qui, absorbée par ses devoirs de famille, trouve le moyen de mener une vie de haute union avec Dieu.

Chez elle, rien de mièvre ni d'exalté : une intelligence claire et remarquablement ouverte; un jugement calme et sûr; une volonté virile; un cœur ardent; une vie spirituelle lumineuse et simple, où la prière et l'action s'harmonisent sans heurt; une humilité très sincère, une humble obéissance envers ses parents et ses directeurs de conscience : bref, toutes les garanties que le directeur le plus exigeant puisse demander contre les illusions d'un faux mysticisme.

De nombreux emprunts sont faits à sa correspondance : trop nombreux peut-être. On pourrait trouver que ces textes, dont la pensée est souvent identique, alourdissent le récit. Un chapitre résumant rigoureusement les ascensions spirituelles de Marie-Antoinette ne les aurait-il pas remplacés avec avantage? Question d'ordre secondaire, qui ne touche en rien à la valeur du volume.

Tous ceux qu'intéressent les grandes réalités de la vie divine en nous, le liront avec intérêt et profit et remercieront Dieu de nous avoir donné de telles âmes pour nous servir d'exemple.

N. PICKERY, S. I.

S. Declercq, Barnabite. **Le Révérend Père Schilling, Barnabite. Un artiste Norvégien converti.** Bruxelles, A. Dewit, 1928, (12×19 cm.), 246 p. Prix : 8 fr.

Un jeune homme de Norvège, au cœur loyal, qui vient à Dusseldorf apprendre la peinture; qui, au contact d'une famille catholique et de Sœur Emilie, la providence des pauvres de l'endroit, voit peu à peu fondre ses préjugés, grandir son désir de passer à la religion catholique; qui se convertit, se fait religieux Barnabite, vit une existence de prières, de mortifications, d'humble et fécond ministère en France d'abord, en Italie, en Belgique à Mouscron, où il meurt en janvier 1907, après avoir converti nombre d'incroyants et plusieurs luthériens de marque attirés par le rayonnement de sa sainteté : tel est le contenu de ce livre bienfaisant.

Le théologien fervent de la psychologie des convertis, d'ascétisme ou de renouveau chrétien trouvera de précieux éléments dans ces pages. Nous regrettons, cependant, que l'auteur n'ait pas dépouillé parfois une manière désuète de concevoir les choses, et que, dans les vicissitudes parmi lesquelles se déroula la vie du R. P. Schilling, il considère un peu trop que tout soit pour le mieux dans le meilleur des mondes. R. Debauche, s. i.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Al. Janssens. *Anglikaansche Bekeerlingen*. Brussel, N. V. Standaard-Boekhandel, 1928, (20×15 cm.). Prix : 20 fr.

Esquisses rapides, même un peu hâtives parfois, mais poignantes, parce que ce sont autant d'histoires d'âmes, d'autant plus poignantes qu'elles nous font assister au drame intérieur de ces âmes très nobles qui ont lutté pour ce qu'il y a de plus noble dans l'âme : l'amour de la vérité. Ecrites sans prétention de style ou de virtuosité dans l'analyse psychologique, elles retracent les étapes du mouvement catholique en Angleterre en faisant revivre les héros qui en furent les promoteurs. Cette manière originale d'écrire l'histoire constitue la valeur du livre. V. Cremers, s. i.

M.-M. Saeyeys. *Les pleurs du Rorate*. Bruxelles, Éditions Saint-Michel, 1927, (13×16 cm.), 88 p.

Cette paraphrase du « Rorate », en prose rythmée, aux images neuves, aux formules bien frappées, à la fougue passionnée, « où l'amour a des pleurs qui sont des hurlements » (p. 10), est bien dans la manière toujours très personnelle de Mademoiselle Saeyeys; les richesses de la belle prose de l'Avent y sont exploitées d'une façon originale et souvent émouvante. Sion, c'est l'âme pécheresse étalant sa misère, clamant son besoin d'un Rédempteur, écoutant dans l'exultation les paroles du « Consolamini ». Pourquoi, à côté de réelles beautés, quelques expressions qui rappellent trop l'amour humain? P. Bohain, s. i.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*